

JEAN PIAGET

SABEDORIA E ILUSÕES DA FILOSOFIA *

Tradução de Zilda Abujamra Daeir

* Traduzido do original francês *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

(A numeração entre colchetes corresponde às páginas da edição desta obra constante no volume LI da coleção Os Pensadores – dedicado a B. F. Skinner e J. Piaget –, de onde o texto foi digitalizado. Ele obedece também à sua formatação, diferindo, quanto ao conteúdo, somente por pequenas correções ortográficas que se fizeram ocasionalmente necessárias durante a revisão.)

[193]

Introdução

Dizer que esta obra se me impôs como um dever seria pretensioso, mas o foi, pelo menos, em virtude de uma exigência cada vez mais constrangedora. Sua tese é simples e, em certos meios, banal: a de que filosofia, de acordo com o grande nome que recebeu, constitui uma “sabedoria” indispensável aos seres racionais para coordenar as diversas atividades do homem, mas que não atinge um saber propriamente dito, provido das garantias e dos modos de controle que caracterizam o que se denomina “conhecimento”. Mas se vivi confortavelmente com tal crença, como todos os que permanecem à margem da filosofia, mesmo sendo seduzidos por ela, pareceu-me que se tornava necessário justificar explicitamente e mesmo proclamar essa tese, em vista dos abusos cotidianos aos quais seu não reconhecimento conduz. No término de uma carreira de psicólogo e de epistemologista, durante a qual mantive as melhores relações com os filósofos que me honraram muitas vezes com uma amizade e confiança cujo alto preço bem conheço, ¹ vivi quase dia após dia os conflitos que retardam o desenvolvimento de disciplinas que pretendem ser científicas. Cheguei à convicção de que, sob o conjunto extremamente complexo de fatores individuais ou coletivos, universitários ou ideológicos, epistemológicos ou morais, históricos ou atuais, etc., que intervêm em cada um desses conflitos, se reencontra em definitivo sempre o mesmo problema e sob formas que me parecem decorrer da simples honestidade intelectual: em que condições se tem o direito de falar de conhecimento e como salvaguardá-lo contra os perigos interiores e exteriores que não cessam de ameaçá-lo? Ora, quer se trate de tentações interiores ou de coações sociais de toda espécie, esses perigos perfilam-se todos em torno de uma mesma fronteira, surpreendentemente móvel ao longo das idades e das gerações, mas não menos essencial para o futuro do saber: aquela que separa a verificação da especulação.

Para quem encontra sem cessar esse problema no decorrer das suas atividades profissionais, o estatuto de “sabedoria”, ou ao contrário, de “conhecimento”, próprio à filosofia não corresponde mais a um problema de luxo ou de simples teoria: é uma questão vital porque condiciona os fracassos ou os êxitos do esforço de milhares de pesquisadores. Dos jovens filósofos, de início, pelo fato de que [194] desde o seu acesso às faculdades são especializados em uma disciplina que os maiores autores da história da filosofia só abordaram após anos de pesquisas científicas, se os incitam a crer que podem penetrar plenamente nas regiões supremas do saber, quando na realidade nem eles e às vezes nem seus próprios mestres têm a menor experiência do que seja a conquista e a verificação de um conhecimento particular. De todos aqueles que, em continuação a esse processo, cultivam disciplinas concernentes, de perto ou de longe, ao espírito do homem e cuja carreira será sempre condicionada pelas questões de independência ou de dependência em relação à filosofia.

É verdade que se poderia contentar-se com o tratar nosso problema no abstrato. Existe ou não um modo específico de conhecimento próprio à filosofia, que seria diferente do conhecimento científico, que comportasse ao mesmo tempo normas e uma metodologia dignas do grande nome de “conhecimento”? Quais são, na hipótese de uma resposta afirmativa, essas

¹ Alguns fizeram-me eleger membro do Instituto Internacional de Filosofia, sem que eu tivesse apresentado minha candidatura.

normas e esses critérios, e quais os procedimentos de verificação aos quais conduzem? São tais procedimentos de fato eficazes, conseguiram alguma vez concluir um debate pela rejeição de uma teoria então revogada aos olhos de todos os contemporâneos, e por uma justificação suficiente para obter a unanimidade em favor da teoria vitoriosa? Tal seria o gênero de problemas dos quais teremos, por certo, de tratar e em relação ao qual se poderia limitar-se a fornecer uma discussão geral e puramente epistemológica.

Mas a questão é muito mais ampla e grave, porque de natureza sociológica e psicológica tanto quanto epistemológica e pelo fato de que vai às raízes de nossas ideologias, tanto quanto e mais ainda que às condições de nossa atividade racional.

Na verdade, não é só de “a filosofia” que se trata mas sim de um conjunto extraordinariamente poderoso e complicado de influências históricas e sociais, que fazem dessa filosofia uma instituição escolar e universitária, com tudo o que isso comporta de tradição, autoridade, canalização dos espíritos e sobretudo de determinação das carreiras. Mais ainda, a filosofia tornou-se em muitos países uma espécie de exercício espiritual, revestido de uma auréola não exatamente sagrada, mas que garante um prestígio tal que qualquer discussão parece *ipso facto* testemunhar um positivismo estreito ou uma incompreensão congênita.

No entanto, a filosofia tem sua razão de ser e deve-se mesmo reconhecer que todo homem que não passou por ela é incuravelmente incompleto. Mas isso não autoriza em nada seu estatuto de verdade. Ora, acontece que, para pôr em discussão seu alcance e apresentar o problema de saber se ela atinge ou não um conhecimento no pleno sentido da palavra, é preciso, no estado atual das instituições e das opiniões, uma “coragem filosófica” que corre o risco de ir de encontro às influências mais tenazes e às mais arraigadas da consciência coletiva, assim como a todas as consciências individuais para as quais o pensamento filosófico tornou-se ou um sucedâneo ou um suporte necessário da religião.

Ora, se assim for e se a crença no “conhecimento” filosófico é geralmente associada a um complexo conjunto de motivações individuais e sociais, é natural que um autor, pondo em dúvida esse caráter de conhecimento e convencido do [195] fato de que o pensamento metafísico reduz-se a uma sabedoria ou a uma fé raciocinada é necessariamente, também ele, influenciado por múltiplas motivações. Em tal debate, onde cada um está implicado de maneira mais ou menos profunda, é impossível colocar-se “acima da confusão” e a objetividade aqui, ainda mais que alhures, permanece um ideal obrigatório mas dificilmente acessível. Parece-me, pois, indispensável fornecer ao leitor todos os elementos de apreciação necessários para julgar com toda liberdade o ponto de vista do autor e, para fazê-lo, consagrar um primeiro capítulo, senão a uma confissão, pelo menos a um relato detalhado da desconversão que conduziu um antigo futuro filósofo a tornar-se um psicólogo e um epistemologista do pensamento no seu desenvolvimento. Sei bem que o eu é odiável (e que por cúmulo cada um pensa com Gide: “...não o meu, eu o teria amado num outro”), mas é somente perfazendo sua gênese que se estará em condições de poder compreender as razões de suas posições, o que pode ajudar a julgar em que medida elas são válidas ou não válidas.

Mas, após essa análise de uma experiência pessoa, o capítulo II procurará precisar as relações entre as ciências e a filosofia. Procurará lembrar, por uma parte (o que é banal mas muitas vezes esquecido), que os maiores sistemas da história da filosofia nasceram todos de uma reflexão sobre as ciências ou de projetos que tornam possíveis novas ciências. De onde, por outra parte, um movimento geral da história das idéias filosóficas, que, nascidas em um estado de indiferenciação entre as ciências e a metafísica, tendem pouco a pouco a dissociar-se desta última para gerar ciências particulares e autônomas assim como a lógica, a psicologia, a sociologia e a epistemologia como tal, que é cada vez mais a obra dos próprios sábios. Mas em reação a essa diferenciação inevitável da filosofia em uma metafísica (que não é senão uma “sabedoria” ou uma fé raciocinada e não um conhecimento) e em disciplinas votadas ao conhecimento mas tornando-se independentes, toda uma corrente de idéias nascida no século XIX apenas, e da qual Husserl é o mais ilustre representante contemporâneo, tende a restituir à filosofia um modo de conhecimento específico e de natureza que se poderá chamar, segundo as posições de cada um, supracientífico ou paracientífico. O capítulo III tratará de examinar o valor de uma tal orientação e em particular a validade desse modo proposto de conhecimento que constitui a “intuição” sob suas formas, aliás contraditórias entre si, bergsoniana ou fenomenológica.

Ora, o problema da possibilidade de um conhecimento especificamente filosófico e paracientífico pode ser aprofundado de mais perto sobre um exemplo particular e particularmente instrutivo: o da psicologia dita filosófica, não a dos grandes filósofos da história, anterior à constituição de uma psicologia científica, mas aquela que quis constituir-se explicitamente à margem, como complemento e em substituição desta última. O capítulo IV examinará a questão do valor e da legitimidade dessa série de ensaios, nascidos com Maine de Biran (que se opunha, aliás, ao empirismo de Hume e não a uma psicologia experimental ainda não fundada) e chegando até os de Sartre e de Merleau-Ponty.

Enfim, o capítulo V abordará uma questão que pode parecer secundária mas que continua central para o nosso propósito: a do direito de abordar os problemas de fatos por uma discussão puramente reflexiva.

[196] Este pequeno livro tem, pois, por objetivo, essencialmente, lançar um grito de alarma e defender uma posição. Que não se procure nele, portanto, erudição nas alusões históricas nem profundidade no detalhe das discussões. Não é mais que o testemunho de um homem que foi tentado pela especulação e que cedeu a consagrar-se a ela, mas que, tendo compreendido por sua vez seus perigos, suas ilusões e seus múltiplos abusos, quer comunicar sua experiência e justificar suas convicções laboriosamente adquiridas.

Narração e Análise de uma Desconversão

Parece fora de dúvida que a filosofia teve por mira, constantemente, um duplo alvo cujos diferentes sistemas procuraram de diferentes maneiras a unificação mais ou menos completa: um alvo de conhecimento e outro de coordenação dos valores. Uma primeira maneira é pré-crítica: a filosofia atinge um conhecimento integral e coordena assim diretamente os valores morais, etc., aos conhecimentos particulares ou científicos. Uma segunda maneira caracteriza a crítica kantiana: o conhecimento filosófico propriamente consiste, por uma parte, em determinar os limites de todo conhecimento e por outra parte em fornecer uma teoria do conhecimento científico, o estabelecimento de tais limites deixando o campo livre à coordenação dos valores. Um terceiro grupo de soluções (sem procurar, no momento, ser exaustivo) apresenta duas tendências: de um lado, uma dissociação de certos ramos da filosofia promovidos à categoria de disciplinas autônomas (a psicologia, a sociologia, a lógica, e cada vez mais a epistemologia tornando-se interna às ciências); do outro, uma coordenação dos valores fundada em uma reflexão organizadora que procede (e aí são inúmeras as variedades) pelo exame crítico da ciência e pela pesquisa de um modo específico de conhecimento, seja imanente a essa crítica, seja resolutamente situado à margem ou acima do conhecimento científico.

A) — Quando um adolescente aborda a filosofia, ele está em geral motivado de forma dominante pela necessidade de coordenação dos valores: conciliar a fé e a ciência ou a razão, etc. Quanto ao conhecimento científico, deste ele conhece apenas certos resultados sumários, devidos ao ensino, mas não tem ainda nenhuma idéia sobre a pesquisa como tal nem sobre as complexas condições do estabelecimento de uma verdade, porque estas são realidade que só a experiência pessoal e vivida permite entrever. Pelo fato de que todo o ensino é quase só baseado, infelizmente, na transmissão verbal e na reflexão, o adolescente acha então perfeitamente natural que haja um modo de conhecimento filosófico fundado apenas nesta reflexão e ele só pode entusiasmar-se ao descobrir, assim simultaneamente, uma via de acesso a verdades superiores, bem mais centrais que as pequenas verdades fornecidas pelo ensino cotidiano e uma resposta às questões vitais que ele se propõe sobre os valores supremos nos quais acredita. Então decide-se: ou consagra-se à filosofia, ou guardará dela a marca permanente, pronto a se formular novos problemas se ele se entrega, a seguir, a pesquisas em regiões vizinhas.

[198] Quanto a mim, decidi consagrar-me à filosofia assim que a conheci. Mas por um acaso que desempenhou um grande papel nas minhas reações a essa iniciação, eu tinha já nessa época interesses particulares e bastante absorventes para se tornarem duráveis. Preocupado, como muitas crianças, com a história natural, aos onze anos tive a sorte de vir a ser o *famulus*, como ele dizia, de um velho zoologista, Paul Godet, que dirigia o Museu de Neuchâtel sem a menor ajuda material. Em troca dos meus pequenos serviços ele me iniciava na malacologia e me dava uma quantidade de conchas de moluscos terrestres e de água doce para eu fazer em casa uma coleção em regra. Quando morreu, em 1911, pus-me aos quinze anos, a publicar diferentes notas em suplemento ao seu *Catalogue des Mollusques Neuchâtelois* ou sobre moluscos alpinos que me interessavam vivamente na sua variabilidade de adaptação à altitude.

Foi nesse contexto que descobri a filosofia. Meu pai, que era historiador mas não acreditava na objetividade do conhecimento histórico, estava encantado por eu não seguir seus passos (belo exemplo de abnegação). Mas meu padrinho, um homem de letras, sem filhos, que se interessava por mim, estava espantado com essa especialização exclusiva e convidou-me, num verão, a ir às margens do lago de Annecy para me fazer ler e explicar-me *A Evolução Criadora*. Foi um verdadeiro impacto e por duas razões igualmente fortes que convergiam com os interesses permanentes, que impelem os adolescentes para a filosofia. A primeira, de natureza cognitiva, era de achar a resposta aos grandes problemas reencontrados no decorrer da minha nascente formação. Apaixonado pela biologia, mas nada entendendo de matemáticas, de física, nem dos raciocínios lógicos que elas supõem escolarmente, achava fascinante o dualismo entre o impulso vital e a matéria recaindo sobre si mesma, ou entre a intuição da duração e da inteligência inapta para compreender a vida porque orientada em suas estruturas lógicas e matemáticas no sentido dessa matéria inerte. Em resumo, eu descobria uma filosofia respondendo exatamente à minha estrutura intelectual de então.

Por outro lado, educado no protestantismo por uma mãe crente e filho de um pai descrente, sentia já assaz vivamente o conflito entre a ciência e religião. A leitura de *L'Évolution des Dogmes*, de Auguste Sabatier, encontrado na biblioteca do meu pai, havia me convencido do caráter simbólico das expressões dogmáticas, mas eu acreditava sempre, sem encontrar fórmula satisfatória, só no relativismo histórico apenas. A leitura de Bergson ainda foi uma revelação sob esse segundo

ponto de vista: em um momento de entusiasmo vizinho da alegria estática, apoderou-se de mim a certeza de que Deus era a Vida, sob a forma desse impulso vital do qual meus interesses biológicos me forneciam simultaneamente um pequeno setor de estudos. A unidade interior estava assim encontrada na direção de um imanentismo que por muito tempo me satisfez, sob outras formas aliás cada vez mais racionais. Mas não antecipemos.

De volta à vida escolar, havia tomado minha decisão: consagraria minha vida à filosofia, tendo como alvo central conciliar a ciência e os valores religiosos. Mas encontrei um mestre que me influenciou fortemente, se bem que em dois sentidos inversos: de um lado fazendo-me compreender os valores racionais, e do [199] outro, ulteriormente, fazendo-me duvidar pouco a pouco da eficácia da profissão de filósofo. Foi o lógico Arnold Reymond, que começava sua carreira em Neuchâtel. Sua aula inaugural na Universidade, à qual assisti antes de ser seu aluno no ginásio, foi uma crítica à obra de Bergson, o que me deu a princípio vontade de resistir à sua orientação essencialmente matemática.

Uma observação de Bergson me impressionara muito e me parecia fornecer um fio condutor para o início de meus trabalhos filosófico-biológicos: trata-se de seu espanto diante da desapareição do problema dos “gêneros” na filosofia moderna, em proveito do problema das leis. O regime do ginásio de Neuchâtel era nessa época tão liberal, sob a conduta de um diretor excepcionalmente inteligente, que se encontrava tempo para trabalhar, se posso falar assim. Ao mesmo tempo que continuava meus artigos de malacologia (entre outros sobre o lago de Annecy), pus-me também a escrever “minha” filosofia. Após uma leitura de James, esbocei um *Esquisse d'un Néopragmatisme* que, levando em consideração a crítica racionalista de Reymond, mas permanecendo sob a influência bergsoniana, tendia a mostrar que existe uma lógica da ação distinta da lógica matemática. Depois, enfrentando o problema dos “gêneros”, escrevi um trabalho mais volumoso (felizmente sem projeto de publicação imediata) sobre *Realisme et Nominalisme dans les Sciences de la Vie*, que era uma espécie de holicismo ou de filosofia das totalidades: realidade das espécies, dos gêneros, etc., e, bem entendido, do indivíduo enquanto sistema organizado. A intenção inicial era nem mais nem menos criar uma espécie de ciência dos gêneros, distinta da ciência das leis e que justificaria assim o dualismo bergsoniano do vital e do matemático, no qual eu continuava acreditando. Mas, por ocasião das primeiras comunicações que sobre o assunto fiz ao meu mestre Reymond sobre meu trabalho (que acompanhava meus ensaios juvenis com uma paciência e benevolência admiráveis), tive a surpresa um tanto ingênua de descobrir que meu problema não estava longe do problema das classes, em lógica, e que minha lógica da vida se inseria facilmente na do grande Aristóteles, cuja noção de “forma” era precisamente concebida como regendo o pensamento que correspondia exatamente às estruturas do organismo! Estava desta forma terminada a oposição bergsoniana do vital e do lógico-matemático e eu estava pronto para seguir Reymond nas suas iniciações à lógica e à filosofia matemática. Comecei mesmo a compreender as matemáticas através dessa filosofia e lendo a teoria dos conjuntos de La Vallée-Poussin. Em seguida, algumas pesquisas de biometria sobre a variabilidade dos meus moluscos alpinos acabaram de convencer-me.

B) — Arnold Reymond era um filósofo de vocação e permaneceu para mim o exemplo mais completo e admirável de um pensador que não abordava nenhuma questão, intelectual é claro, mas mesmo prática, econômica ou que se queira, sem elevar-se imediatamente a considerações tão extraordinariamente gerais, que elas se encontravam ligadas às grandes opções metafísicas. Antigo teólogo que tinha renunciado ao pastorado por razões de consciência, continuava centrado nos problemas das relações entre a ciência e a fé, mas o grande esforço que ele havia dispensado em filosofia matemática tornara-o também uma autoridade em [200] matéria epistemológica. Enfim, seus trabalhos sobre a ciência grega testemunhavam um emprego profundo e judicioso do método histórico-crítico. Foi, pois, com a maior confiança nele que me deixava encorajar a prosseguir uma carreira essencialmente filosófica e a especializar-me em filosofia biológica. Ficara entendido, quando entrei na Universidade, que eu faria minha licença e meu doutorado em biologia, seguindo ao mesmo tempo o curso de letras de Reymond, e que faria em seguida uma tese com ele após exames complementares de filosofia.

Encontrando filosofia por toda parte, Reymond não tinha escrúpulos em preencher o pesado programa que tinha a seu cargo: história da filosofia, filosofia geral, filosofia das ciências, psicologia e sociologia (não havia então em Neuchâtel cadeiras especializadas para essas duas disciplinas). Quanto a mim, os progressos que fazia em epistemologia, graças a ele, levavam-me a considerar (o que aliás constava no meu projeto anterior), após um estudo sobre a epistemologia da biologia como ciência, um trabalho de mais fôlego sobre a teoria do conhecimento em geral, mas encarada sob o ângulo biológico: em outras palavras, uma tentativa do tipo Spencer, porém desligada de sua perspectiva empirista, e localizada a partir de nossos conhecimentos atuais de epistemologia e biologia. Mas para fazer isto eu tinha necessidade de psicologia e foi sobre este ponto que ligeiras nuances começaram a acentuar divergências entre meu mestre Reymond e eu.

Eu tinha chegado a duas idéias, centrais segundo meu ponto de vista, que aliás nunca mais abandonei depois. A primeira é que, todo organismo possuindo uma estrutura permanente, que se pode modificar sob as influências do meio mas

não se destrói jamais enquanto estrutura de conjunto, todo conhecimento é sempre *assimilação* de um dado exterior a estruturas do sujeito (em oposição a Le Dantec que, fazendo inteiramente da assimilação biológica no amplo sentido o pivô da sua doutrina, via no conhecimento uma “imitação” orgânica dos objetos). A segunda é que os fatores normativos do pensamento correspondem biologicamente a uma necessidade de *equilíbrio* por auto-regulação: assim a lógica poderia corresponder no sujeito a um processo de equilibração.

Mas para mim, zoologista que fazia pesquisa de campo ou em laboratório, eu começava (demasiado devagar, infelizmente) a sentir que uma idéia é apenas uma idéia e que um fato é apenas um fato. Vendo meu bom mestre manipular todas as idéias como se se tratasse sempre de metafísica, eu sentia um certo mal-estar e em virtude disso ficava reduzido à sensação de que para analisar as relações entre o conhecimento e a vida orgânica seria talvez útil fazer um pouco de psicologia experimental. A isso Reymond respondia que excelentes espíritos como seus amigos Claparède ou Larguier des Bancels deixaram-se seduzir por essa idéia, mas pagaram o preço de perder cada vez mais tempo com problemas cada vez mais restritos, enquanto que uma reflexão bem conduzida... Só que me acontecia constatar que essa reflexão bem conduzida podia levar a algumas imprudências. Reymond tinha sido muito contrariado, por exemplo, pela teoria da relatividade que contradizia sua necessidade de absoluto, em particular no domínio do tempo. Havia pois refletido longamente sobre o problema e projetava uma refutação em regra às idéias de Einstein sobre o tempo relativo à velocidade, embora [201] seus alunos e amigos se tenham esforçado por moderar seu impulso (em particular G. Juvet que, após uma fase de ceticismo, tinha se tornado relativista convicto). Quando Bergson publicou mais tarde *Durée et simultanémenté*, ele ficou desolado por não ter tomado a iniciativa..., depois muito consolado por ter seguido os conselhos de prudência, quando viu a acolhida que esse pequeno livro recebia junto aos especialistas. Outro exemplo menor: entre todos os assuntos que Reymond aceitava abordar, havia pronunciado e publicado uma conferência sobre *L'Instinct d'imitation*, aliás encantadora, mas na qual o autor tinha esquecido de informar-se a respeito dos processos de aprendizagem que caracterizam essa função que nada tem de um instinto. Um detalhe, é verdade, mas onde está a fronteira entre o que a reflexão permite atingir com segurança e o que os fatos obrigam a retificar?

Uma interrupção do trabalho e alguns meses passados na montanha obrigaram-me a tomar decisões. Ainda não se tratava no meu espírito de optar entre a filosofia e a psicologia, mas somente de escolher se, para um estudo de epistemologia séria, me seria ou não necessário dedicar-me durante alguns semestres à psicologia. Esses meses de lazer forçado reconduziram-me, naturalmente, à minha tentação de escrever: esbocei um estudo sobre o equilíbrio entre o todo e as partes em uma estrutura organizada (embora ignorando ainda inteiramente a teoria da *Gestalt*) e sobre a correspondência entre a obrigação normativa e a equilibração. Mas por um escrúpulo do qual guardo uma clara recordação, não quis apresentá-lo como um texto “sério” e o inseri numa espécie de romance filosófico... (do qual A. Reymond publicou uma severa crítica!).

Após meu doutorado, passei alguns meses em Zurique para aprender psicologia com G. E. Lipps e Wreschner e um pouco de psiquiatria com Bleuler, mas sem encontrar meu caminho. Depois fui para Paris, decidido a combinar pesquisas em psicologia com os ensinamentos de Brunschvicg e Lalande. Tive a sorte extraordinária de poder trabalhar quase sozinho no laboratório de Binet, numa escola completamente à minha disposição e de me ver confiar um trabalho que visava em princípio à realização de testes de inteligência, mas que permitia, de fato, uma análise dos diferentes níveis da lógica das classes e das relações na criança. Meu mestre Lalande fez questão de ler e aprovar esses resultados antes da publicação e eu tive, enfim, o sentimento de ter encontrado um caminho conciliando a pesquisa epistemológica com o respeito dos fatos, e um terreno de estudos intermediário entre o domínio do desenvolvimento psicobiológico e os problemas de estruturas normativas.

Mas eu não me sentia menos filósofo em função disso e, quando Claparède me ofereceu um lugar no Instituto J. J. Rousseau, desenvolvi ali minhas pesquisas com alegria, mas tendo por muito tempo a impressão de trabalhar com assuntos à margem da psicologia. Minhas primeiras obras sobre a lógica da criança receberam uma acolhida benevolente de Brunschvicg e de Lalande. Meu mestre Reymond insistiu em ver nelas uma espécie de extensão ou de paralelo do método histórico-crítico aplicado, como dizia Brunschvicg, às “idades da inteligência” e não mais à história. Fiquei também muito contente, mas um pouco mais admirado com a amável reação dos psicólogos (P. Janet, etc.), mas não hesitei, quando [202] Reymond passou de Neuchâtel para Lausanne, em seguir seu conselho de apresentar minha candidatura para a sua sucessão em 1925, embora não tivesse feito com ele o projetado doutorado. Fui entretanto nomeado em vista de meus trabalhos,² sendo que meu único sentimento foi o de não poder mais apresentar uma tese de filosofia, já que eu ocupava a cadeira.

² Fui nomeado titular do conjunto da cadeira de Filosofia (12 horas!) mas pedi imediatamente a um colega nomeado para duas horas de estética, o favor de encarregar-se da história da filosofia, que me agradava, é verdade, mas cujo ensino sério ter-me-ia impedido de continuar meus trabalhos.

Tudo isso foi dito para explicar que não comecei, realmente, minha carreira com um preconceito desfavorável em relação à filosofia e que se, desde 1929, retornei para uma Faculdade de Ciências onde ensinei em Genebra, primeiro história do pensamento científico depois psicologia experimental, foi sem *parti pris* dogmática e simplesmente por encontrar ali um campo de experiências maior.

C) — Mas isso acarretou uma espécie de desconversão progressiva e é importante agora analisar suas razões. Houve pelo menos três. A primeira é que nada provoca mais um exame de si mesmo do que os preâmbulos de um ensino filosófico onde se está inteiramente livre para desenvolver não importa qual idéia, mas onde se chega, bem melhor que seu auditório, a uma clara consciência dos graus de certeza. Não há necessidade de muita lucidez para descobrir, de início, com que facilidade se pode arranjar a apresentação ou a justificação de uma tese para que, de duvidosa, ela pareça tornar-se evidente; e para compreender, em seguida, que a reflexão solitária e íntima apresenta exatamente os mesmos perigos, pois meu mestre P. Janet mostrou muito bem que a reflexão interior constitui uma conduta social interiorizada: uma discussão ou deliberação consigo mesmo, como se aprendeu a conduzir com interlocutores exteriores, no decorrer da qual se pode muito bem, por consequência, entregar-se às mesmas habilidades, para decidir seu eu, que se pode usar para persuadir outrem. A situação é, realmente, pior, porque levando vantagem sobre o adversário numa discussão (ou sobre o auditório numa exposição doutrinal) fica-se muito contente de suas estratégias, enquanto que, terminando por convencer-se a si próprio no decorrer da reflexão, corre-se sem cessar o risco de ser a vítima de seus desejos inconscientes. Ora, no caso da reflexão filosófica, esses desejos inconscientes estão ligados aos valores intelectuais e morais aos quais damos a maior importância e que são, ou parecem, os mais desinteressados, de tal modo que a nobreza das causas decupla o risco de autopersuasão, em evidente detrimento da objetividade e do valor de verdade dos resultados obtidos.

No total, a primeira razão da minha nascente desafeição a respeito dos métodos tradicionais da filosofia resultou do conflito, primeiro sentido em mim mesmo, entre os hábitos de verificação, próprios do biólogo e do psicólogo e a reflexão especulativa que me tentava sem cessar, mas cuja impossibilidade de submetê-la a um controle eu percebia cada vez mais claramente: é verdade que embora fecunda e mesmo indispensável a título de introdução heurística a toda pesquisa, ela não pode conduzir senão à elaboração de hipóteses, por mais amplas que sejam, mas enquanto não se procura a verificação por um conjunto de fatos [203] estabelecidos experimentalmente ou por uma dedução regulada segundo um algoritmo preciso (como em lógica), o critério de verdade não pode permanecer senão subjetivo, sob as formas de uma satisfação intuitiva, de uma “evidência”, etc. Quando se trata de problemas metafísicos, referentes à coordenação dos valores julgados essenciais e implicando, pois, elementos de convicção ou de fé, a reflexão especulativa permanece, é verdade, como o único método possível; mas permanecendo ligada à inteira personalidade dos pensadores, ela conduz ao que se deve denominar uma sabedoria ou uma fé racionada, e não é um conhecimento do ponto de vista dos critérios objetivos ou interindividuais de verdade. Quando se trata, pelo contrário, de problemas mais delimitados ou delimitáveis de epistemologia, etc., então os recursos aos fatos ou à decisão lógico-matemática tornam-se possíveis: o método histórico-crítico dos meus mestres Brunschvicg e Reymond, a análise psicogenética da formação das noções e das operações, a análise lógica dos fundamentos, etc., fornecem controles que a reflexão individual é incapaz de fornecer.

Resumindo, duas convicções cada vez mais profundas se me impuseram nestes começos de ensino. Uma é que intervém uma espécie de desonestidade intelectual afirmar o que quer que seja em um domínio decorrente dos fatos, sem um controle metódico verificável por cada um, ou nos domínios formais, sem um controle logístico. A outra é que a mais clara separação deve ser introduzida sem cessar entre o que provém da improvisação pessoal, da verdade de escola ou de tudo o que está centrado sobre o eu ou um grupo restrito, e os domínios nos quais é possível um acordo dos espíritos, independentemente das crenças metafísicas ou das ideologias. De onde a regra essencial de jamais colocar as questões senão em termos tais que a verificação e o acordo sejam possíveis, uma verdade só existindo enquanto tal apenas a partir do momento em que foi controlada (e não simplesmente aceita) por outros pesquisadores.

Minha segunda razão de desafeição poderá parecer mais curiosa aos puros filósofos. Mas ela se refere a um índice que, do ponto de vista psico-sociológico, é muito significativo: é a surpreendente dependência das correntes filosóficas em relação às transformações sociais e mesmo políticas. Nas épocas às quais me refiro, eu nada sabia do marxismo nem das suas hipóteses sobre as relações entre o idealismo e a ideologia burguesa; os trabalhos tão importantes de Lukács e de Goldmann³ sobre as relações entre a filosofia e a consciência de classe ainda não tinham aparecido. Não é pois desse aspecto das coisas que falarei aqui. Mas fiquei vivamente surpreso, após a I Guerra Mundial (e a seguir mais ainda após a

³ Sobre estas questões a que alude J. Piaget há um trabalho do autor mencionado: Lucien Goldmann, *Ciências Humanas e Filosofia (Que é a Sociologia?)*, Difusão Européia do Livro. 120 p., 1967. SP. (N. da DIFEL.)

II) com as repercussões sobre o movimento das idéias da instabilidade social e política que reinava na Europa, o que me conduziu, naturalmente, a duvidar do valor objetivo e universal das posições filosóficas tomadas em tais condições.

No meu pequeno país, tão tranqüilo e relativamente isolado dos acontecimentos, numerosos sintomas mostravam essa dependência das idéias em relação [204] às contracorrentes sociais. Primeiro, o pensamento protestante, que era notavelmente liberal antes e logo após a guerra, orientou-se para um calvinismo estreito e agressivo, do mais vivo interesse para o sociólogo, mas sem nenhum para os filósofos (que começavam no entanto a sofrer seu contágio, acentuado a seguir). Um teólogo muito inteligente, Émile Lombard, tinha sustentado antes da guerra uma tese notável sobre *La Glossolalie chez les Premiers Chrétiens* que era um bom estudo de psicologia, inspirado nas pesquisas de Flournoy (sobre “um caso de sonambulismo com glossolalia”) e contendo uma excelente análise dos fenômenos patológicos que tinham acentuado seu despertar no País de Gales: o mesmo autor, em 1925, era ferozmente calvinista e não pensava mais que em defender a civilização ocidental contra os perigos do “bolchevismo”, externo e... interno (logo, o protestantismo liberal!). No fim da guerra, os estudantes protestantes me haviam pedido duas ou três conferências sobre o imanentismo e a fé religiosa, que eram do estilo brunsvicgniano (salvo que, sendo biólogo, eu sempre acreditei no “mundo exterior”) e que me valeram numerosas demonstrações de simpatia: alguns anos mais tarde eu teria sido vaiado.

Mas no terreno filosófico propriamente dito, tive entre 1925 e 1929 numerosas palestras com meu colega Pierre Godet, que ensinava história da filosofia com muita finura e com o qual me entendia muito bem apesar das suas opiniões políticas de direita. Acontecia muitas vezes a Pierre Godet declarar-me sem subterfúgios (enquanto que, se além disso ele as tivesse publicado, esse gênero de confissões teria certamente sido dissimulado sob toda espécie de justificações de aparência mais objetiva) que, por temperamento pessoal, ele era tentado por um certo relativismo histórico e que notadamente meu ponto de vista psicogenético em epistemologia lhe conviria muito bem se ele se deixasse levar só pelas considerações intelectuais, mas que sob o ângulo social essas opiniões são perigosas porque o homem tem necessidade de realidades estáveis e de absoluto (e ele citava perfeitamente E. Lombard como modelo de um retorno à sabedoria após seus excessos de psicologia religiosa). Meu amigo Gustave Juvet, matemático e astrônomo, filósofo nas horas vagas, obcecado por um platonismo que ele justificava em nome das matemáticas,⁴ mas cujo halo afetivo eu conhecia muito bem, ainda assim dizia: “Eu sou antigenético porque é necessária uma Ordem permanente na inteligência como na Sociedade”.

Ora, enquanto na Suíça românica uma corrente maurassiana perturbava a metafísica de indivíduos de elite, que tinham sido no entanto formados como protestantes democratas, a Suíça alemânica era teatro de acontecimentos intelectuais não menos instrutivos para mim e até apaixonantes quanto às relações entre a filosofia e a psicologia. Uma das manifestações da doença social que se abateu sobre a Alemanha nessa época e que conduziu a Hitler foi uma espécie de romantismo do *Geist*, do qual um resultado entre muitos outros foi uma oposição violenta entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften*, de onde uma condenação da psicologia experimental, nascida, no entanto, em grande parte [205] nesse país (foi em seguida quase eliminada das universidades alemãs sob o regime de Hitler e conheceu a mesma honra na Itália sob Mussolini, esperando reflorescer, como é o caso atualmente, nessas duas nações). Ora, os intelectuais da Suíça alemânica, que foram no entanto todos corajosamente antinazistas durante a II Guerra Mundial, não perceberam, durante as décadas que a precederam, as relações entre essa nova tendência germânica de proscrever a pesquisa científica no domínio mental e a situação momentaneamente patológica da vida social e do pensamento alemão, e seguiram o movimento. Na Universidade de Zurique, cujas cadeiras de psicologia conheceram belas épocas, Lipps e Wreschner não foram substituídos e instalaram-se nos seus lugares filósofos do Espírito.⁵ Na Universidade de Berna, que restabeleceu depois a situação com o excelente ensinamento de R. Meili, um pedagogo ticinense professou muito tempo, sob o nome de psicologia, uma espécie de neo-hegelianismo italiano inspirado em Gentile e adaptado à sua maneira (que era, se ousar falar como psicólogo, um modelo de filosofia “autística”). Em Bâle, P. Häberlin, que tinha estreado com inteligentes trabalhos de psicologia da criança, orientou-se em seguida para uma antropologia filosófica cujo objetivo admitido era substituir a psicologia (a Fundação Lucerna, que Häberlin dirigia, concedeu-me um prêmio no início dos meus trabalhos, mas lá pela década de 30 recusou-se a distribuir entre os seus membros um dos meus livros, porque “os trabalhos de Piaget são exatamente opostos aos de Häberlin”, respondeu-se a P. Bovet, que havia apresentado esse pedido).

⁴ Ver seu belo livro sobre *La Structure des Nouvelles Théories Physiques*, Alcan (1933).

⁵ Em Zurique, a psicologia limitou-se de tal maneira aos domínios seja psicanalíticos seja filosóficos que B. Inhelder, examinando em uma grande livreria universitária a seção “Psicologia” e perguntando “O senhor não tem nada sobre a inteligência?” recebeu a seguinte resposta: “Ah! o senhor coloca a inteligência na psicologia? Não sabíamos nunca onde classificá-la exatamente e pusemo-la na medicina!” Honra pois aos psiquiatras e atenção aos indivíduos que não os consultam jamais sob o pretexto imprudente que a posse de uma inteligência clara não suscita questão nosológica, como se não houvesse aí um sintoma inquietante do ponto de vista junguiano...

Peço desculpas por só falar da Suíça, mas trata-se dos fatos que então me impressionaram e que aliás são tanto mais instrutivos quanto dizem respeito a um pequeno país ao mesmo tempo independente e tributário de três grandes culturas. Tais fatos (e uma quantidade de outros observados em países dos quais tenho menos o direito de falar) convenceram -m e, sobretudo levando em conta que nessa época eu ensinava entre outras disciplinas a sociologia, da estreita relação que existe entre o pensamento filosófico e as correntes sociais subjacentes. A reflexão especulativa não corre pois somente o risco de voltar as costas à verificação, pelo impulso da improvisação subjetiva: a pessoa humana não conseguindo jamais produzir senão em simbiose com outrem, mesmo na solidão do trabalho interior, é preciso, ou bem adotar sistematicamente um método de cooperação, como na produção científica, onde não se conquista a verdade senão pelo controle de inúmeros parceiros no terreno dos fatos como da dedução, ou o eu, acreditando-se livre, sofre inconscientemente os contágios ou as pressões do grupo social, o que não é mais válido, pois o sociocentrismo como o egocentrismo são antípodas da cooperação racional.

[206] D) — A terceira razão da minha desconversão a respeito da filosofia foi ao mesmo tempo a causa principal pela qual senti tornar-me um psicólogo de profissão, se bem que com interesses centrados sobre os problemas da epistemologia, e não mais um filósofo momentaneamente ocupado de verificações psicológicas antes de poder chegar a esboçar uma epistemologia genética. Essa terceira razão foi a reação de um certo número de filósofos cujas interpretações ou críticas me davam a impressão de que não falávamos mais a mesma linguagem; não porque, é verdade, a deles fosse crítica (vem-se de ver que se trata aí, pelo contrário, de uma função essencial da cooperação racional), mas porque ela me parecia testemunhar uma ingerência pouco válida do juízo filosófico no terreno da pesquisa científica. Sobre isso, não darei mais que dois exemplos, o segundo, aliás, essencial.

O filósofo I. Benrubi escreveu uma espécie de relatório de conjunto sobre as correntes filosóficas de língua francesa e deu-me a honra de citar meu nome, sem discussão, mas classificando-me entre os positivistas. Fiz-lhe notar (foi antes do aparecimento da obra) que eu acreditava por minha parte nada ter de um positivista, senão que me ocupo de fatos, “positivos” se se quer, mas que me parecem refutar o positivismo. O positivismo, dizia-lhe eu, é uma certa forma de epistemologia que ignora ou subestima a atividade do sujeito em proveito unicamente da constatação ou da generalização das leis constatadas: ora, tudo o que encontro mostra-me o papel das atividades do sujeito e a necessidade racional da explicação causal. Sinto-me bem mais próximo de Kant ou de Brunschvicg que de Comte, e próximo de Meyerson que opôs ao positivismo argumentos que verifico sem cessar (posta à parte a identificação).

— Sim, mas o senhor não crê na filosofia.

— Não na sua, mas há outras mais e creio tanto quanto o senhor na importância maior dos problemas epistemológicos.

— Mas o senhor só os trata apenas no interior da pesquisa científica.

— Claro, mas o positivismo é especificamente uma doutrina do fechamento da ciência à qual quer delimitar fronteiras definitivas, enquanto que, para os cientistas não positivistas, a ciência é indefinidamente aberta e pode abordar qualquer problema desde que se encontre um método que realize o acordo dos pesquisadores. - De nada adiantou, continuei positivista, isto é, no caso, recusando ao meu contraditor acreditar que ele pudesse encontrar a verdade simplesmente meditando no seu gabinete de trabalho, à luz do seu gênio. E infelizmente esse gênero de diálogo de surdos continuou por toda a minha vida. Às vezes, aliás, sob formas mais agradáveis, como em Barcelona, onde li no cartão de visita que um professor me oferecia: “Señor X, Catedrático de psychología superior”:

— Por que superior? — perguntei-lhe com candura.

— Porque não é experimental (seria preciso ver o sorriso dos seus colegas...).

Uma intromissão, muito mais importante nos trabalhos do pesquisador do que querer classificá-lo à força, consiste em prescrever-lhe normas. Aí está, bem entendido, uma tendência natural à filosofia, já que sua função essencial (sua [207] única função válida, estava eu cada vez mais convencido) é precisamente a coordenação dos valores. E quando um metafísico por vocação consegue conciliar para si as normas de seu saber e as de sua fé, qualquer que seja ela, é natural que ele queira fazer escola ou pelo menos propagar sua convicção. O ponto em que essa ação começa a tornar-se discutível moralmente (é claro que unicamente do ponto de vista intelectual) e não mais apenas sob o ângulo racional é, parecia-me, aquele onde começa a pesquisa científica. Se não existe fronteira quanto aos problemas, entre a ciência e a filosofia, exceto que a ciência delimita mais as questões, essa delimitação tem por intenção poder formulá-las de tal maneira que os controles experimentais ou algorítmicos sejam possíveis. Ora, tanto esses controles quanto essas delimitações pressupõem uma iniciação, isto é, uma técnica laboriosamente adquirida e sobretudo normas próprias comuns à coletividade dos pesquisadores (de todas as opiniões filosóficas) e elaboradas em função mesmo da pesquisa. Quando um metafísico individual (e ele o é sempre, já que existe uma multiplicidade indefinida de escolas e de posições), não tendo outra

formação a não ser um conhecimento perfeito dos autores e uma meditação pessoal tão desenvolvida quanto se queira, se ocupa de prescrever normas a uma disciplina científica, pode-se então perguntar se não há aí algum abuso de direito. Ora, foi a experiência que eu começava a fazer e fiz sem cessar desde então, e nada me levou mais a tomar consciência da minha solidariedade com o movimento universal da psicologia científica.

Encontrava freqüentemente, com efeito, filósofos de todos os níveis que queriam subordinar minhas normas às “da” filosofia, em nome de dois argumentos aliás redutíveis um ao outro. O primeiro, que era de preferência o dos jovens professores, consistia em dizer que: a psicologia é uma ciência particular submissa às leis do conhecimento, a filosofia é a ciência dos fundamentos de todas as ciências e das leis gerais do conhecimento; há pois círculo vicioso em querer compreender o que quer que seja sobre o conhecimento por meio de estudos psicológicos, já que como psicólogo o senhor deve obedecer às normas da filosofia. Tudo isso se passava antes que fosse conhecida a fenomenologia de Husserl e portanto não se referia à pretensão husserliana de limitar o domínio da psicologia ao “mundo” espaço-temporal, assunto ao qual voltaremos (capítulo III). Era então fácil de responder que “a” filosofia só existe como ideal e que as normas de um sistema qualquer, como o empirismo, sendo contraditórias com as de um outro sistema, como o kantismo, etc., resultava bem permitido:

1.º pesquisar a quais normas se conformam espontaneamente os sujeitos de qualquer idade, o que a “reflexão” filosófica não fornece em absoluto, centrada sobre o eu ou sobre o grupo social e que, pelo contrário, pressupõe uma análise psicológica objetiva; 2.º não obedecer como psicólogo senão às normas da pesquisa psicológica, as quais o filósofo deve levar em consideração em lugar de prescrevê-las, pois não se constroem “Artes poéticas” senão após a poesia.

O segundo argumento, desenvolvido mais tarde por H. Miéville em *Dialética*⁶ contra Gonseth e eu próprio, era mais profundo.

[208] “O senhor constata”, diziam-me, “uma evolução das normas e até uma evolução ‘dirigida’ ou orientada para certas estruturas a título de resultados de uma equilibração progressiva. Mas essa pesquisa faz-se por meio de certas normas comuns a todos os espíritos (entre os quais o do senhor), tais como o princípio de identidade. Há pois um absoluto, condição de todo o relativismo, mesmo metódico; é desse absoluto que a filosofia se ocupa, do qual o senhor é assim tributário, querendo-o ou não”. Eu respondia de início que nada tenho contra o absoluto, a não ser uma espécie de desconfiança individual ou idiossincrasia da qual é meu dever proteger-me e que se esse absoluto existe, eu o encontrarei certamente nos fatos. Mas eu perguntava sobretudo (e me tinha sem cessar perguntado na época em que acreditava na filosofia) por meio de quais métodos e em nome de quais normas de verdade se descobrem reflexivamente as Normas comuns e absolutas de Verdade, pois aí também existe círculo tão flagrante quanto procedendo por análise objetiva e não reflexiva. Ora, não existem senão três métodos possíveis. 1.º há de início a intuição, ou a evidência, etc., mas sabe-se quanto vale a alma, já que toda a história (inclusive a da filosofia como a das ciências) mostra suas variações: a evidência intuitiva significa simplesmente a certeza subjetiva;⁷ 2.º para sair disso, há em seguida a constatação de que todo ser normal, adulto e civilizado, pensa segundo tal norma (quando não se diz “todo ser humano”); 3.º há enfim a dedução necessária: todo ser pensante deve aplicar tal norma se ele quiser atingir a verdade (e, acrescentava meu mestre Lalande, ele deve fazer tudo isso se pensa honestamente). Ora, como o filósofo aplica esses métodos 2 e 3?

No que se refere ao método n.º 2, que suscita uma questão de fatos em oposição ao método n.º 3, eu ficava cada vez mais admirado pelo contraste surpreendente e em certos casos quase estupefaciente das declarações de princípio de homens honestos e convictos, cujo culto das normas parecia constituir o exercício espiritual principal e pela espécie de desenvoltura com a qual resolviam sumariamente formidáveis questões de fato (“todo homem pensa que...”, etc.), como se a constatação de um fato e sobretudo a afirmação da sua generalidade não supusessem a mesma honestidade normativa que um julgamento sobre idéias. Refletindo, eu via bem que esse era o resultado deplorável da educação puramente formal recebida pelos estudantes de filosofia centrados no respeito aos textos e ignorando tudo acerca do estabelecimento de um fato. Qualquer homem de laboratório sabe, pelo contrário, muito bem, que, após ter trabalhado meses na descrição de um pequenino fenômeno, encontra-se, após sua publicação, diante da alternativa segundo a qual novos trabalhos de autores desconhecidos verificarão seus resultados ou, ao contrário, mostrarão outra coisa. Sem ter passado por isso, o filósofo que proclama alegremente a universalidade do princípio de identidade poderia, da mesma maneira, perguntar-se o que essa afirmação significa nos fatos: trata-se de uma lei moral que se respeita mas sem jamais aplicá-la integralmente, de uma lei sintática própria ao homem que faz um discurso, de uma lei de [209] comportamento que interessa ao indivíduo integral, de

⁶ Ver *Dialética*, 1953 e 1954.

⁷ Voltaremos à intuição transcendental (capítulo III) que, aliás, não possui outro método senão a reflexão, mesmo quando é batizada eidética.

uma lei cognitiva resolvendo tanto a percepção como a inteligência, ou trata-se de uma lei especial da inteligência, mas a partir de qual nível? Nessa época eu via crianças que em presença de 7 bolinhas alinhadas diziam: “São 7 bolinhas”.

— E assim (espaçando-as um pouco)?

— Um pouco mais.

— Ajuntaram-se outras àquelas?

— Não.

— Então são 7?

— (sem contar) Não, há 8 ou 9.

— Mas donde vêm elas?

— O senhor espaçou-as.

Quando a mesma criança, um ou dois anos mais tarde, disser:

— O senhor espaçou-as, mas são sempre as mesmas 7 — pode-se com certeza, falar de identidade, mas quando 7 bolinhas se tornam 8 ou 9 como um elástico de 7 centímetros que atinja 8 ou 9, é o mesmo princípio de identidade ou um princípio um pouco diferente? Meus filósofos tinham respostas preparadas, aliás esqueci-me quais.⁸

Resumindo, o método número 2 supõe a psicologia, não a título de doutrina, mas a título de único método objetivo de investigação, desde que se refira a outros sujeitos, além de si próprio.

Quanto ao método número 3, pressupõe, é claro, a lógica. Mas cada um sabe que, após os trabalhos dos matemáticos e dos logicistas a lógica tornou-se uma disciplina independente, supondo uma técnica refinada, muito ignorada nos nossos países até estes últimos tempos. Estamos pois, de novo, longe da análise reflexiva procedente por simples meditação. Mas como a Lógica diversificou-se em numerosas lógicas, aliás coerentes entre si, cada uma é muito pobre para fundamentar a razão e seu conjunto muito complexo para fornecer uma resposta única: o problema encontra-se, pois, novamente, longe de estar resolvido.

E) — Em 1929, retornando a Genebra e definitivamente ligado à Faculdade de Ciências (à qual a psicologia experimental pertence desde 1890, data da fundação da cadeira e do laboratório, por Théodore Flournoy), senti-me liberado da filosofia e sempre mais decidido a dedicar-me ao estudo de problemas epistemológicos por aproximações histórico-críticas, logísticas se possível e sobretudo psicogenéticas. Abordei o estudo das estruturas propriamente operatórias no desenvolvimento mental (com A. Szeminska e depois principalmente com B. Inhelder) e [210] preparei uma espécie de formalização lógica adaptada aos fatos recolhidos (*Classes, Relations et Nombres*, Vrin, 1942). Tendo esses diferentes trabalhos interessado aos psicólogos, não me sentia mais como outrora um franco-atirador, inquietante mas tolerado⁹ e, quando sucedi a Claparède, morto em 1940, utilizei as instalações do seu laboratório para conduzir uma série de pesquisas sobre o desenvolvimento das percepções que completavam meus trabalhos de psicologia da criança.

Mantive no entanto as melhores relações com meus colegas de filosofia da Faculdade de Letras. H. Reverdin tinha feito uma tese sobre James, era admirador de Hoeffding e simpatizava com a minha orientação (foi ele quem por ocasião do início dos meus trabalhos em Genebra me levou a escrever um livro sobre *Le Jugement Moral chez l'Enfant*). Ch. Werner não desdenhava a psicologia experimental, acreditando numa psicologia filosófica a título de complemento necessário, mas centralizava-a nos problemas da liberdade e da alma imortal, com um soberbo desinteresse pelas questões de fato e da epistemologia.

Após a guerra de 1939-1945, a psicologia filosófica, cujo valor sempre me parecera comparável ao da *Naturphilosophie* do século XIX alemão, ressuscitou sob uma nova forma devido à fenomenologia e ao existencialismo. Não falarei aqui de Husserl, o qual, só bem mais tarde, lendo-o, vi que era digno do maior respeito, mesmo se se traduz seu logicismo, inspirado em Frege, em uma linguagem bem diferente. O que me surpreendeu a princípio, considerando a psicologia fenomenológica dos seus continuadores da qual ele não é absolutamente responsável, foi a analogia desses movimentos de após-guerra com os de após a guerra de 1914-1918: as necessidades de uma antropologia filosófica, devidas a causas sociais variadas mas comparáveis, *mutatis mutandis*, àquelas que satisfizeram ao bergsonismo ou vinte e cinco ou trinta anos antes. Vendo a alegria de Sartre ao tocar enfim o real, desembaraçando-se do “idealismo brunsvicguiano” sem

⁸ Por outro lado, lembro-me muito bem de uma discussão excitante que tive em Cambridge, aí por 1926-1927 (após uma conferência sobre um assunto análogo), com o grande filósofo Moore, que então dirigia a *Mind*: a questão, em resumo, não apresenta nenhum interesse, dizia ele, em substância, porque o filósofo se ocupa das idéias verdadeiras enquanto o psicólogo experimenta uma espécie de atração viciosa e incompreensível pelo estudo de idéias falsas! Ao que lhe respondi que a história das ciências é abundante em idéias que hoje julgamos falsas: “Como sabe o senhor que as suas idéias verdadeiras não serão, após um certo tempo, julgadas insuficientes, o que parece indicar a existência de aproximações progressivas, logo, de um desenvolvimento? Isso me é absolutamente indiferente já que meu trabalho específico consiste em só me ocupar da pesquisa do verdadeiro.”

⁹ É preciso, efetivamente, lembrar que jamais em toda a minha vida prestei um exame de psicologia, exceto no bacharelado, com a filosofia.

parecer suspeitar que esse “idealismo” era antes de mais nada uma teoria ao mesmo tempo antiapriorística e antiempírica da ciência, tem-se bem a impressão que essa conquista do real e da existência é orientada em direção a outros fins e não aos autenticamente cognitivos (Deus seja louvado, aliás, pois Sartre é um admirável dramaturgo). Quanto à *Phénoménologie de la Perception*, de Merleau-Ponty, esse ensaio de pura reflexão que não se apóia quanto aos fatos senão em trabalhos já conhecidos (a psicologia da *Gestalt*), produziu-me uma espantosa impressão reforçada ainda quando li mais tarde, no *Bulletin de Psychologie*, a maneira pela qual ele compreendia e discutia minhas pesquisas sobre a percepção, no seu curso na Sorbonne: ¹⁰ como um autor, analisando tão admiravelmente as “ambigüidades” da consciência e da subjetividade, não foi levado a sair por méto-[211]do dessa subjetividade, nem que fosse descobrindo quanto as experiências originárias e vividas, cuja pesquisa ele prossegue, são sempre produtos de uma história que engloba essa subjetividade e não resulta dela?

Mas, alguns anos após, quando Merleau-Ponty passou para o Colégio de França, fui chamado para suceder-lhe na cadeira que ocupava na Faculdade de Letras da Sorbonne. Essa foi, independente da alegria que tal honra me causava, uma das maiores surpresas da minha vida. Não falo da encantadora acolhida dos estudantes entre os quais alguns se perguntavam se esse suíço saberia o francês (nem das minhas primeiras correções de provas, pois alguns candidatos, não tendo notado que o professor tinha mudado, explicavam que Piaget não tinha compreendido nada de nada, “como o provou M. Merleau-Ponty”: aliás, aumentei essas notas). Falo das razões dessa nomeação, já que nunca soube se elas repousavam ou não num mal-entendido: fui, com efeito, recebido da maneira a mais amigável e a mais emocionante para mim pelos meus novos colegas da seção de Filosofia, mas como se eu fosse o tipo do psicólogo-filósofo! No entanto, eu conservava meu lugar na Faculdade de Ciências de Genebra, e acabava de publicar enfim minha *Introduction à l'Épistémologie Génétique*, onde apresentava esse método de pesquisa como independente de toda filosofia. Mas G. Bachelard não parecia me querer mal e os outros colegas não tinham sem dúvida lido essa obra exageradamente grande, em três volumes.

Mas nem por isso voltei a ser filósofo e, pelo contrário, adquiri durante meus anos de Sorbonne uma experiência completamente nova sobre os perigos da filosofia para a pesquisa psicológica e científica. Desta vez pude falar nisso sem dificuldades nem precauções oratórias, pois esses perigos que eu descobria do interior, em um dos mais belos centros de ensino da Europa, referiam-se não mais aos homens, que eram admiráveis, mas às instituições. Encontrava pois na França uma verificação por assim dizer sociológica das minhas hipóteses e não mais por observações individuais.

A psicologia francesa tem um passado glorioso e ocupa no presente uma situação muito importante. Seu brilho é em particular visível na União Internacional de Psicologia Científica, agrupando as Sociedades de Psicologia do mundo inteiro, e da qual H. Piéron foi o primeiro presidente. No entanto, se se compara a situação oficial e universitária da psicologia na França e noutros países como a Grã-Bretanha, Alemanha, Itália, Bélgica, etc. (sem falar dos EUA nem da URSS), onde cada universidade possui um grande Instituto de Psicologia com todos os serviços de pesquisa que aí se religam normalmente a ela, temos que reconhecer, como Piéron luminosamente mostrou há uns quinze anos atrás, por ocasião do cinquentenário da Sociedade Francesa de Psicologia, que a psicologia francesa não pôde desenvolver-se senão à margem das instituições oficiais e em luta constante com os poderes da filosofia. Ainda hoje, apesar de todos os progressos realizados, constata-se, em comparação com outros países, que a França é, de longe, a nação onde a filosofia desempenha o papel mais importante na educação nacional (no duplo ponto de vista das instituições e da formação dos espíritos) e onde a psicologia está reduzida à porção mais congruente.

[212] Existe, é verdade, uma licença em psicologia, de data recente e que, graças aos esforços dos psicólogos, está, como de direito, nas duas Faculdades, de Letras e de Ciências (o que deveria ser toda a filosofia como ela o é desde há pouco nos Países Baixos, sob iniciativa do meu saudosíssimo amigo, o lógico Beth). Mas essa licença conduz praticamente a muito pouca coisa, pois, sob o ponto de vista das carreiras de ensino, não há pós-graduação de psicologia e, sob o ponto de vista das carreiras práticas, ela continua insuficiente sem os diplomas do Instituto de Psicologia, nascido à margem das cadeiras e não sendo beneficiado com a mesma oficialidade que as Faculdades. Quanto às Faculdades do interior, poucas conseguiram formar um ensino sistemático de psicologia (Aix-Marseille e Lille em particular), porque isso depende em boa parte dos interesses dos professores de filosofia: Rennes com Bourdon, Montpellier com Foucault foram centros de pesquisa dos quais só subsiste o primeiro.

Ora, as causas dessa situação são evidentes, se bem que complexas. Por um lado, a França é o país no qual o ensino da filosofia no nível do bacharelado (o famoso “curso de filosofia”) é o mais desenvolvido, porque respondeu, sem querer se pronunciar sobre o estado atual, a uma necessidade social e vital bastante profunda de coordenação dos valores, nos

¹⁰ Um único exemplo a propósito da seriação: Merleau-Ponty censura-me por considerá-la “como uma soma” quando na realidade ela constitui “uma nova totalidade” (*Bulletin de Psychologie*, 1965, p. 185). Ora, aí está, precisamente, o que não cesso de repetir, já que a noção das totalidades operatórias superpondo-se às totalidades perceptivas está no próprio centro das minhas interpretações...

primeiros tempos principalmente do ensino laico. As *Célèbres Leçons* de J. Lagneau e a repercussão do ensino de Alain são indícios inequívocos da significação moral do curso de filosofia. Disso resultou, na opinião pública ou na consciência coletiva, uma auréola de prestígio e de autoridade cercando tudo o que concerne à filosofia; formou-se uma espécie de corpo social dos filósofos, beneficiando-se não só de uma carreira assegurada, mas ainda e sobretudo dessa consideração permanente que desempenha um tão grande papel nas decisões sociais e administrativas em todos os níveis. Por outro, e isso não é imputável à filosofia, a França é o país não apenas mais centralizado, mas também, e há muito, aquele onde a gerontocracia intelectual causa danos com a maior felicidade: o regime dos concursos, com possibilidade de impor programas, o sistema de pós-graduação que quase todos acham absurdo (é antes de mais nada um teste de expressão verbal), mas no qual se evitará tocar porque confere aos Antigos um considerável poder, o papel dos “patronos” no êxito de uma carreira, a notável instituição de conservação intelectual que o Instituto representa, o costume segundo o qual um professor que se retira se ocupa da sua sucessão, todos esses fatores e muitos outros asseguram em grandes linhas uma espantosa continuidade de doutrina e, no caso particular, oferecem ao filósofo possibilidades de ação espiritual e material que ele não tem em parte alguma, na canalização das jovens gerações.

É evidente que num tal contexto sociológico (não foi por acaso que a doutrina de Durkheim nasceu na França!), a filosofia não permanece ao nível de uma sabedoria individual ou coletiva: sua tendência permanente em considerar-se como uma forma de conhecimento, e mais precisamente como o supremo conhecimento, é reforçada de todas as maneiras na França. Para quem bebeu desde o seio o leite da filosofia, o problema nem sequer se coloca e desde o calouro do bacharelado até os grandes mestres reina a convicção de que uma iniciação filosófica [213] permite falar de tudo. Encontram-se deste modo estudantes que se tornaram especialistas da síntese antes de qualquer análise, ou entrando no mesmo nível no mundo transcendental com tanto mais facilidade quanto ignoram o empírico. E apenas no domínio onde poderiam aprender com relativa facilidade o que seja uma verificação experimental, eles preferem a psicologia de Sartre e de Merleau-Ponty, onde todo controle é substituído pelos decretos do gênio, à psicologia científica, laboriosa e que pareça estranha aos grandes problemas da filosofia.

Se volto à psicologia, não é para dela me ocupar, já que esta obra visa à filosofia, mas para mostrar como uma certa convicção nos poderes de conhecimento geral que a filosofia comportaria acaba de fato por retardar sistematicamente o progresso de uma disciplina experimental que tem como objeto o espírito e, o que é ainda mais significativo, abordando problemas dos quais todos os filósofos sempre falaram (mas, uma grande parte deles, antes da constituição da nossa ciência e para muitos dos que escreveram depois, ignorando-a mais ou menos deliberadamente): natureza da percepção (que não é uma cópia e sim uma estruturação), respectivos papéis da experiência e das atividades do sujeito na formação das noções, natureza das operações intelectuais e das estruturas lógico-matemáticas naturais, esquematismo da memória, teoria da decisão, função simbólica e linguagem, etc. Eu fazia essas amargas reflexões por ocasião de uma reunião da seção de filosofia, onde estávamos tendo enorme trabalho para criar (finalmente!) uma cadeira de psicologia experimental e nomear o único e excelente candidato presente, meu amigo Paul Fraisse, que era no entanto especialista dos problemas do tempo, pelos quais nenhum metafísico deixou de interessar-se!

Numa palavra, os princípios são: implícitos permanentes da autoridade universitária francesa que a psicologia faz parte da filosofia; que todo filósofo está credenciado para ensinar psicologia, mas que a recíproca não é verdadeira; que não há necessidade de uma pós-graduação em psicologia quando os graduados de filosofia sabem tudo; e que as pesquisas experimentais se farão onde se pode fazê-las na medida em que os interessados desejem dedicar-se a isso. Disso resultou, por exemplo, que durante mais de cinquenta anos (até a nomeação de Fraisse que, finalmente, modificou essa situação), o Laboratório de Psicologia da Sorbonne foi uma instituição à margem, sem relação com as Faculdades, apesar dos célebres trabalhos que aí se faziam: Binet não foi professor, Piéron estava no Colégio de França. Nem Piéron nem Wallon pertenceram ao Instituto, etc.

Foi necessária, pois, durante muito tempo e ainda o é em parte, uma certa dose de heroísmo para consagrar-se à psicologia na França, quando se tem vinte anos e não se é futuro médico ou engajado nas direções práticas. Na idade da criação das idéias, quando seria necessário poder gozar da mais ampla liberdade de espírito, fica-se sujeito a concursos e sofre-se a espantosa coerção do programa de pós-graduação em filosofia.¹¹ Após isso tudo, passa-se por um falso irmão, que se [214] rebaixa a executar tarefas menores e prossegue-se o caminho ao sabor das ocasiões, com um *minimum* de proteção e sem nenhuma garantia quanto a uma carreira suficiente. Felizmente há pouco a situação melhorou com a criação

¹¹ Todas as vezes que, na faculdade, se insistia na qualidade de pós-graduado de um candidato para tal ou tal cadeira, o que nada tem a ver com este caso, já que se trata de um título interessando o segundo grau, eu pensava comigo mesmo que teria, sem dúvida, fracassado nessa grande prova por falta de submissão aos programas e recordava, com orgulho, meu pequeno doutorado sobre os moluscos alpinos.

de uma seção autônoma de psicologia no Centro Nacional de Pesquisa Científica, mas os cargos dependiam até agora da seção de filosofia em geral e de uma seção comum com a sociologia.

F) — Chego à última parte da narração da minha experiência vivida por um antigo futuro ex-filósofo; e considero isto muito importante, pois me forneceu a confirmação da possibilidade de constituir uma epistemologia científica tal como eu sempre havia sonhado. Lembremo-nos que a fronteira entre a filosofia e as ciências é sempre móvel, porque ela não se prende aos problemas, dos quais nenhum pode jamais ser dito definitivamente científico ou metafísico; mas só à sua possível delimitação e à escolha de métodos que permitem tratar essas questões circunscritas apoiando-se na experimentação, na formalização lógico-matemática ou nas duas. Eu sonhara pois com uma “epistemologia genética” que delimitaria os problemas do conhecimento centrando-se na questão de saber “como se ampliam os conhecimentos”, o que tem por objeto ao mesmo tempo sua formação e desenvolvimento histórico. Mas o critério de êxito de uma disciplina científica é a cooperação dos espíritos, e desde a minha desconversão da filosofia eu estava cada vez mais persuadido que toda produção puramente individual era maculada por um vício redibitório e que, à medida que pudessem vir a falar do “sistema de Piaget”, isso seria um sinal convincente do meu fracasso.

Continuei, à margem da psicologia, a dar cursos de epistemologia genética na Sorbonne e na Faculdade de Ciências de Genebra, mas com um crescente sentimento dos meus limites, pois para praticar uma tal disciplina não basta ser psicólogo um pouco a par da filosofia e um pouco biólogo: é preciso ainda mais ser lógico, matemático, físico, cibernético e historiador de ciências, para só falar do essencial. Eu havia publicado um *Traité de Logique* (denominação imprópria, mas às vezes depende-se do editor), mas centrado no desenvolvimento das estruturas e cuja acolhida por parte dos lógicos deu-me mais uma vez a impressão de estar sentado entre duas ou mesmo quatro cadeiras. Era preciso pois encontrar ajuda.

Se a epistemologia genética é possível, ela deve ser também necessariamente interdisciplinária. Fortalecido com essa convicção, experimentei tentar a prova e enderecei à Fundação Rockefeller um belo programa de pesquisas. J. Marshall, que me reservara uma acolhida muito amistosa, respondeu-me primeiro que seus colegas, consultados, nada haviam encontrado nesse programa que não correspondesse às pesquisas correntes nos Estados Unidos. Reagi, propondo que um epistemologista anglo-saxão passasse três meses em Genebra e fizesse um relatório para a Fundação sobre o que lhe parecesse convergente ou diferente nas nossas pesquisas, tendo em vista os trabalhos americanos e ingleses. A Fundação aceitou e W. Mays de Manchester veio a Genebra, onde escreveu um relatório muito inteligente que deu ganho de causa. Mas como meu ambicioso projeto interessava ao conjunto dos Departamentos, fui submetido às provas de costume, [215] consistindo em um ou dois excelentes almoços no último andar do *Rockefeller Building* em Nova York em companhia dos presidentes desses Departamentos, que tinham preparado suas questões de exame. Essas questões eram, quase todas, de uma notável pertinência. Lembro-me das práticas: como encontrará o senhor pessoas decididas e ao mesmo tempo bastante inteligentes para chegarem a uma colaboração verdadeira, e bastante tolas para abandonarem durante um ano seus trabalhos de matemáticas ou de lógica, etc., e tentar a aventura de um diálogo com “psicólogos da criança”? Mas lembro-me sobretudo das questões teóricas, devidas, entre outros, a Wheaver, o matemático da teoria da informação que nessa época dirigia o Departamento de Ciências no Rockefeller: como pretende o senhor encontrar idéias epistemológicas que interessem, por exemplo, à teoria da relatividade, estudando crianças que nada sabem e que, em todo caso, são educadas nas correntes de idéias que datam de Newton? O que pensam as crianças da teoria dos conjuntos e das correspondências biunívocas utilizadas por Cantor, etc.? Tive a sorte de poder responder à primeira, dizendo que Einstein em pessoa me havia aconselhado, em 1928, a estudar a formação das intuições de velocidade para ver se elas dependiam ou não das da duração; e que o próprio Einstein, a quem tive a felicidade de rever em Princeton (eu estava passando três meses no Instituto de Oppenheimer e ele ali havia se fixado), ficara completamente encantado com as reações de não-conservação das crianças de quatro a seis anos (elas negam que um líquido conserva sua quantidade quando se o despeja de um copo a outro de forma diferente: “Agora tem mais que antes”, etc.), e achava espantoso que as noções elementares de conservação não se construíssem senão lá pelos sete ou oito anos. Pude responder à segunda questão proposta por Wheaver dizendo que as crianças manipulam correntemente a correspondência 1 a 1 e que o estudo desse problema permite constatar o quanto abusivamente Whitehead e Russell simplificaram a passagem da classe lógica ao número nos *Principia Mathematica*. Em resumo, esforcei-me e obtive alguns meses mais tarde os fundos necessários para criar, na Faculdade de Ciências de Genebra, um “Centro Internacional de Epistemologia Genética”.

No começo não foi fácil. Fazendo trabalhar uma equipe de psicólogos genebrinos com dois lógicos e um matemático, começamos por procurar uma linguagem comum e alguns bons meses foram necessários para chegarmos a compreender-nos, especialmente entre lógicos e psicólogos. Quanto ao matemático, não foi nem bastante inteligente nem bastante tolo quanto o alto funcionário do Rockefeller o havia imaginado nas suas predições pessimistas: veio para Genebra, mas com o

fito de continuar seus próprios trabalhos em um cenário tranquilo, e, se nos deu algumas boas idéias, desinteressou-se passavelmente dos destinos da epistemologia genética, salvo no Simpósio final, onde foi muito ativo. (Soube aliás, depois, que esse desinteresse fora do seu trabalho não visava ao nosso Centro nascente, mas fazia parte constante dos seus métodos de criação.) O trabalho no entanto continuava mais ou menos, tendo como objeto a “lógica e equilíbrio”, as relações entre a lógica e a linguagem, etc., quando durante o ano W. Mays nos deu a idéia de submeter à experiência o famoso problema das relações sintéticas [216] e analíticas, problema central para a escola do empirismo lógico e que tinha posto em choque os partidários dessa escola com o grande lógico Quine, de Harvard. Ora, eu havia convidado nesse primeiro ano o lógico belga L. Apostel com a intenção de confrontar nossos pontos de vista com os de um partidário deste positivismo lógico, no qual ele acreditava ainda, e de ver se uma colaboração na submissão aos fatos, sobre pontos essenciais, seria possível entre representantes de tendências opostas: papel exclusivo da experiência, ou atividade estruturante do sujeito, etc. Lançamo-nos ao trabalho com entusiasmo, Apostel, Mays, Morf e eu próprio, o primeiro sendo levado a acreditar que se encontraria desde a infância uma clara oposição entre os julgamentos sintéticos ou empíricos e os julgamentos analíticos ou lógico-matemáticos, o último estando persuadido que se encontram todos os intermediários e todas as combinações.

Foi uma experiência apaixonante, primeiro porque punha em causa o que Quine chamou de um dos “dogmas” do empirismo lógico e em seguida porque era para nós a primeira vez que dois epistemólogos igualmente convictos de suas respectivas teses, mas de teses contraditórias entre si, iam submeter-se juntos ao veredito dos mesmos fatos. Ora, por outro lado, eu estava convencido de que um fato não existe jamais em estado puro, mas que, como o mostraram Duhem, Poincaré e tantos outros, é sempre solidário com uma interpretação (o que constitui de resto, por si só, uma refutação do positivismo ou empirismo lógico). Iríamos nós poder entrar num acordo sobre as interpretações? Tal era o risco, considerável para mim, dessa primeira experiência de colaboração real: Os fatos me pareceram fornecer o que eu esperava: ao lado de ligações sintéticas claramente físicas e de ligações lógicas claramente analíticas (sendo que o critério de partida era simplesmente que o sujeito tem necessidade ou não de constatações para chegar à decisão), encontravam-se ligações ao mesmo tempo lógico-matemáticas e sintéticas: por exemplo, que 5 bolinhas alinhadas não são mais 5 quando a fila é cortada em duas de 3 mais 2 elementos e que a ligação $5 = 3 + 2$ não se torna necessária senão após uma construção (ela mesma solidária com um “grupo”), etc. Só que Apostel estava longe de concordar e, com uma sutileza admirável, multiplicava as interpretações possíveis entre o numérico físico, enquanto que os nomes de número só servem para a medida, e o numérico matemático. Tivemos que nos entregar a todo um trabalho de definições de noções e de formulação de critérios, aplicando-os aos fatos recolhidos, e foram necessárias nada menos do que três redações sucessivas, cada uma abundantemente emendada pelo outro autor, antes de poder concluir. O trabalho apareceu ¹² e vê-se aí que se o acordo não é total, é quase completo: Apostel admite a existência de intermediários entre o analítico e o sintético mas crê em uma filiação genética, que conduz ligações físicas a ligações lógico-matemáticas (duas teses finalmente contrárias ao empirismo lógico, pelo menos na sua ortodoxia), enquanto eu mantenho a distinção, em todas as etapas, do físico e do lógico-matemático, mas creio em todas as transições entre o sintético e o analítico.

[217] A experiência era pois provante: um exame honesto dos fatos, junto a uma elaboração em parte formalizada das interpretações, podem conduzir epistemólogos em desacordo inicial a uma revisão e a uma precisão de suas hipóteses até a um acordo aproximado, em todo caso bem superior às oposições iniciais. Faltava ver a reação dos grandes autores. W. V. Quine se havia recusado com uma prudência compreensível, por ocasião da fundação do Centro, a fazer parte do seu Comitê de patronos. Na ocasião em que ele leu o fascículo sobre *L'Analytique et le Synthétique* (cuja introdução escrita por Apostel mostra claramente, numa exposição bem cuidada e elevada das inúmeras teses dos autores contemporâneos, que a questão é constantemente posta em termos de fato e não apenas de lógica pura), escreveu-nos uma carta muito encorajadora, reconhecendo o alcance dos fatos recolhidos, mas ao mesmo tempo fazendo reservas sobre o modo de definição adotado e aceitando retroativamente participar do Comitê do Centro.

Faltava ainda enfrentar os eminentes convidados que contávamos reunir, em número de dez (como aconteceu todos os anos seguintes), em um Simpósio final destinado a discutir os trabalhos executados durante o ano e a preparar os do ano próximo. Nesse Simpósio deviam tomar parte E. W. Beth, F. Gonseth, A. Naess, J. Bruner, etc.; em resumo, um grupo de lógicos, matemáticos, psicólogos, todos interessados em epistemologia. Não tínhamos nenhuma idéia precisa acerca daquilo em que poderia dar a discussão apenas dos nossos trabalhos, durante toda uma semana, por especialistas a quem não se pediria nenhuma conferência ou comunicação pessoais, salvo em caso de necessidade particular.

¹² L. Apostel, W. Mays, A. Morf e J. Piaget, *Les Liaisons Analytiques et Synthétiques dans les Comportements du Sujet, Études d'Épistémologie Génétique*, t. IV, Paris, Presses Universitaires de France.

Um desses convidados inquietava-me particularmente: o lógico Beth, de Amsterdam, que tinha publicado nos *Methodos*, a pedido de P. Bochenski, uma crítica avassaladora do meu *Traité de Logique*. Escrevi uma resposta de algumas páginas que P. Bochenski simplesmente recusou publicar (inútil insistir nessa concepção da objetividade filosófica). Mas ele concedeu-me algumas linhas e limitei-me a dizer que compreendia muito bem que um puro lógico reagisse com vigor contra um ensaio de formalização de certas estruturas escolhidas porque pertencentes ao pensamento natural, mas que há aí um problema e que o único meio de entendermo-nos seria publicar juntos um trabalho sobre tais assuntos, onde nem apenas o lógico nem apenas o psicólogo pode bastar para executar a tarefa. Escrevi longamente a Beth no mesmo sentido, propondo-lhe fazer abstração dos nossos “eu” e dedicarmo-nos seriamente a esse trabalho. Beth, que era um homem honestíssimo, confessou-se surpreso e sensibilizado com essa reação e não recusou a colaboração proposta, mas pedindo para pensar. Eu estava pois um tanto inquieto com o que ele pensaria e diria no Simpósio.

Este nos deu plena satisfação. Desde a primeira sessão, Beth encontrou a demonstração, por considerações topológicas inesperadas, de uma proposição que Apostel procurava justificar no domínio das relações entre a linguagem, a lógica e a informação (e códigos que minimizam o erro). Arne Naess, que faz epistemologia experimental em adultos, em Oslo, se é que se pode dizê-lo assim, foi pródigo em sugestivas observações principalmente sobre as ligações analíticas e sintéticas, e sublinhou a importância da dimensão genética em relação apenas aos [218] adultos. Meu velho amigo Gonseth, cuja filosofia das ciências é essencialmente “aberta”, abriu-se a todas as nossas preocupações. Em resumo, as discussões foram realmente “de trabalho” e não de improvisações descoordenadas como em muitos congressos (um *maximum* de dez convidados é a esse respeito uma precaução indispensável). No fim desse Simpósio, tive a nítida impressão de que a epistemologia genética existia e, indício encorajador, Beth também a teve.¹³

O Centro continuou seus trabalhos durante sete novos anos, graças à Fundação Rockefeller; depois, quando ela cessou de subvencionar-nos, voltou a ficar a cargo do Fundo Nacional Suíço de Pesquisa Científica. Esses trabalhos, cujos resultados deram lugar a vinte volumes aparecidos na coleção “*Études d’Epistémologie Génétique*” da Presses Universitaires de France, tiveram como objeto a formação, a aprendizagem e a genealogia das estruturas lógicas, a leitura da experiência, os problemas do número e do espaço, as noções de função, de tempo, de velocidade e de causalidade, e pensamos abordar os problemas de epistemologia biológica.

O essencial a notar, do ponto de vista de uma epistemologia que se pretenda científica, é que esses resultados foram devidos antes de mais nada a uma contínua colaboração interdisciplinar, sem que ninguém dentre nós tivesse jamais tido a impressão de bastar-se a si mesmo. Essa cooperação, inaugurada sobre uma frágil escala desde o primeiro ano, não fez senão acentuar-se e, sob esse prisma, pode-se dizer que o Centro teve êxito. O mérito foi devido, naturalmente, a excelentes colaboradores; não posso citar todos, mas gostaria muito de mencionar alguns a título de exemplo.

Pierre Gréco, primeiro lugar há alguns anos como pós-graduado em filosofia (não foi essa a razão da minha escolha), foi meu assistente na Sorbonne, depois meu chefe de trabalhos e obteve em seguida uma licença para trabalhar no Centro: especializado em psicologia genética, preocupado tanto quanto eu o sou pelos problemas epistemológicos dos quais sua formação de normalista lhe dá um extenso conhecimento, conduziu excelentes pesquisas sobre o número, a aprendizagem das estruturas lógicas, o espaço, o tempo e a causalidade, e demonstrou em cada uma delas uma notável aptidão para a programação experimental e o controle.

J.-B. Grize é um lógico que, antes de receber sua formação entre os especialistas belgas, tinha defendido uma tese sobre a eliminação do tempo na história das noções matemáticas. Sua dupla qualidade de lógico e de matemático (ensina atualmente na Faculdade de Letras de Neuchâtel e na de Ciências em Genebra) não o impediu, absolutamente, graças sem dúvida às suas preocupações históricas, de adaptar-se de maneira imediata e imediatamente íntima às questões genéticas: elaborou uma especialidade, de utilidade central para nós: formalizar as [219] estruturas naturais de diferentes níveis de desenvolvimento e em particular deu forma a minhas idéias sobre a construção do número.

L. Apostel é um outro lógico, formado na tradição do positivismo lógico mas bastante aberto às questões genéticas como a muitas outras. Seu espantoso dinamismo manifestou-se simultaneamente por uma fecundidade constante e por posições cada vez mais pessoais, em relação às suas tendências iniciais.

S. Papert fez dois doutoramentos em matemáticas (dos quais um a respeito dos fundamentos da topologia, em Cambridge), trabalhou no Instituto Poincaré e fez cibernética no Laboratório Nacional de Física em Londres. Mas,

¹³ Nossa projetada colaboração resultou em uma obra: *Epistémologie Mathématique et Psychologie*, vol. XVI dos *Études d’Epistémologie Génétique*, Presses Universitaires de France. Sem chegar a uma colaboração de detalhe, por causa das distâncias geográficas, cada um redigiu sua parte, cuidadosamente revista pelo outro, e o próprio Beth redigiu o essencial das conclusões gerais comuns, que me deram plena satisfação quanto à colaboração epistemológica necessária entre lógicos e psicólogos.

essencialmente polivalente, ocupou-se também em Johanesburgo (com Taylor) das experiências de percepção por meio das lentes deformantes. Sua polivalência convenceu-o da existência do assunto e sua epistemologia está centrada nas construções desse assunto, traduzidas por sua vez em termos de psicologia, de lógica (Papert deixou de ser nomeado para a cadeira de lógica em Cambridge) e de programação cibernética, sem esquecer as preocupações neurológicas que ele tem muito vivas. Papert era pois o colaborador ideal para o Centro, cujas idéias defendeu e enriqueceu com entusiasmo, forneceu um grande número de trabalhos, começando pela crítica do reducionismo lógico, continuando por um modelo cibernético do desenvolvimento ou “genétron” (cuja especialidade é passar por construções de equilíbrio como no desenvolvimento real, em lugar de proceder por uma equilibração recomeçando de zero em caso de fracasso, logo, por tudo ou nada, como no homeostato de Ashby), depois por pesquisas sobre as funções e o tempo.

Outros nos ajudaram muito em séries de problemas especiais: F. Bresson, que se ocupou do esquematismo perceptivo e da casualidade com um senso notável dos “modelos” abstratos e concretos; G.-Th. Guilbaud, cuja inesgotável erudição esclareceu-nos sobre muitas questões, entre outras sobre a explicação nas matemáticas; C. Nowinski, versado na dialética e na lógica polonesa; Gruber, de Nova York, especialista em percepção e epistemologia biológica; F. Meyer, de Aix-en-Provence, cujo belo livro sobre *La Problématique de l'Evolution* muito nos surpreendeu, etc. Nas reuniões anuais do Simpósio, tivemos o privilégio de ter a colaboração de W. V. O. Quine, o lógico de Harvard, W. McCulloch, o célebre inventor da “lógica dos neurônios”; dos físicos Halbwachs, D. Rivier e O. Costa de Beauregard, de G.-G. Granger, o epistemólogo das ciências humanas, sem falar dos antigos colaboradores que se tornaram familiares dessas reuniões, em particular L. Apostel.

As atividades do Centro de Epistemologia Genética despertaram a simpatia dos nossos colegas da Faculdade de Ciências, que bem compreenderam o possível interesse de tais pesquisas para a teoria do pensamento científico: entre outros, o matemático G. de Rham e o biólogo F. Chodat. A nova geração de filósofos da Faculdade de Letras, pelo contrário, demonstrou uma desconfiança que me interessou como sintoma dos efeitos da fenomenologia e permitiu-me comparar essa geração ignorante sobre tudo acerca das ciências à dos meus mestres Reymond, Brunschvicg e Lalande, que no entanto eram filósofos de vocação. Jeanne Hersch nunca me falou de epistemologia, mas perguntou-me um dia: “Continua acreditando que a psicologia seja uma ciência? Será necessário que eu lhe explique...”

[220] Temo ter deixado transparecer um intenso divertimento íntimo, pois jamais recebi a explicação; em compensação, veremos imediatamente a marcha dos acontecimentos. Quanto a R. Schaerer, sua preocupação a nosso respeito, como aliás a de quase todos os membros atuais da Sociedade Romanda de Filosofia (que pediram a Grize uma exposição sobre os nossos métodos), é aplaudir nossas pesquisas acerca da criança, mas mostrar que elas nada significam no que concerne ao adulto, nem principalmente ao conhecimento. R. Schaerer dedicou uma parte do seu pensamento a esse assunto em uma discussão dos “Encontros Internacionais” e voltarei no capítulo V ao valor dos seus argumentos. Mas o mais claro, nas intenções de J. Hersch e de R. Schaerer, traduziu-se por um projeto do qual se destacará todo o alcance: criar um ensinamento de psicologia filosófica na Faculdade de Letras para completar a psicologia tal como é compreendida em ciências; confiá-la a F. Mueller, cuja *Histoire de la Psychologie* (que testemunha segundo o uso filosófico um conhecimento dos textos superior ao dos fatos) concluía que a psicologia científica é inapta a fornecer a “antropologia filosófica” de que precisamos. Após unânimes protestos dos psicólogos, a Faculdade de Letras dignou-se a denominar a cadeira “História da Psicologia Filosófica” e foi um progresso real, pois é possível que uma tal disciplina já pertença à história. É verdade que nada se sabe a respeito do assunto e que não devemos fazer previsões, mas, se eu tiver razão e se a epistemologia genética apresentar por sua vez algum futuro, seria interessante notar que no momento em que nosso Centro preparava esse futuro, os filósofos da Faculdade de Letras de Genebra ocupavam-se em ressuscitar a psicologia filosófica... É com essa nota de orgulho que termina o relato da minha desconversão e essa longa confissão, que testemunha certamente ilusões subjetivas, mas, por outro lado, sinceras.

Ciências e Filosofia

A filosofia é uma tomada de posição raciocinada em relação à totalidade do real. O termo “raciocinada” opõe a filosofia às tomadas de posições puramente práticas ou afetivas ou ainda às crenças simplesmente admitidas sem elaboração reflexiva: uma pura moral, uma fé, etc. O conceito de “totalidade do real” comporta três componentes. Em primeiro lugar, refere-se ao conjunto das atividades superiores do homem e não exclusivamente ao conhecimento: moral, estética, fé (religiosa ou humanista), etc. Em segundo lugar, implica a possibilidade, do ponto de vista do conhecimento, de que, sob as aparências fenomênicas e os conhecimentos particulares, existe uma última realidade, uma coisa em si, um absoluto, etc. Em terceiro lugar, uma reflexão sobre a totalidade do real pode naturalmente conduzir a uma abertura no conjunto dos possíveis (Leibniz, Renouvier, etc.).

A) — Existem filosofias segundo as quais a coisa em si existe mas é incognoscível; a tomada de posição a seu respeito apóia-se então na razão prática e as filosofias não concernem menos, naturalmente, à totalidade do real. Outras filosofias, como o materialismo dialético, parecem ao contrário limitar essa totalidade ao universo sensível ou espaço-temporal. Mas o termo materialismo significa de fato a crença na existência do objeto, independentemente do sujeito ou do conhecimento, não a crença num possível conhecimento do objeto independentemente do sujeito: o objeto é dessa maneira muitas vezes reconhecido pelo “materialista” como um limite no sentido matemático, do qual nos acercamos por aproximações sucessivas, mas sem jamais atingi-lo. Por outro lado, se o materialismo dialético ataca o idealismo, destaca sempre a ação, numa *praxis* do ponto de vista social, mas ao mesmo tempo o papel da ação no conhecimento individual (Marx já combatia o sensualismo de Feuerbach dizendo que a percepção repousa numa “atividade” dos sentidos do homem). É pois evidente que o materialismo dialético entra também na definição proposta, com essa particularidade essencial da substituição do dialético ao estático, mas, como todas as características de uma posição raciocinada sobre a totalidade do real, sendo mesmo central no marxismo a noção de totalidade.

Existe apenas uma filosofia que toma uma posição limitativa em relação à nossa definição, ainda que nesta entre formalmente: é o positivismo, não o de Comte, que bania a metafísica para em seguida substituí-la por uma “síntese subjetiva”, mas o “positivismo lógico” contemporâneo, para o qual a totalidade do real [222] reduz-se aos fenômenos físicos e a uma linguagem. Ainda que essa seja uma concepção como uma outra qualquer da “totalidade do real”, e que essa tomada de posição seja fortemente “raciocinada”, o que diz respeito pois aos termos de uma definição que pretenda cobrir todos os sistemas, poderemos, a seguir, fazer abstração de uma tal posição porque seu alvo admitido é limitar o número dos *problemas* e não só precisar os métodos. Devemos, com efeito, fazer desde o início três reservas essenciais em relação a uma tal doutrina, que Oppenheimer denominava um dia uma “filosofia sem humor”.

Em primeiro lugar e do ponto de vista da própria ciência, está excluído limitá-la a um conjunto de problemas considerados única e definitivamente como “científicos”. A ciência contemporânea está essencialmente “aberta” e permanece livre para englobar todos os novos problemas que quiser ou puder, à medida que encontrar métodos para tratá-los. No domínio físico, esforçou-se em vão para prescrever a causalidade como explicação e prescrever-lhe permanecer dentro das leis; a busca da explicação causal continua, mais que nunca, sendo uma necessidade primordial do espírito. No domínio psicológico, esforçou-se em vão para banir o “mentalismo” e Bloomfield tentou inutilmente sustentar que procurar “conceitos” sob os sintagmas da linguagem é função dos teólogos e dos literatos; a psicologia soviética não se ocupa menos do problema da consciência e a interiorização das ações em pensamento continua o problema psicológico central das funções cognitivas.

Em segundo lugar, taxar os problemas metafísicos de problemas “sem significação” é inadmissível do ponto de vista do próprio conhecimento, não que se possa admitir sem mais nada a validade de um conhecimento metafísico (o que poremos em dúvida no que se segue), mas porque nada permite classificar definitivamente um problema como metafísico ou científico e por que um problema contestado pode, no máximo, ser classificado como “sem significação (cognitiva) atual”. O problema de saber se, sob a escala macroscópica, a realidade física sai no seu fundo de um determinismo subjacente mas inacessível, ou de uma indeterminação fundamental, foi unanimemente classificado como “metafísico” no fim do século passado: atualmente é também um problema da física que L. Broglie opõe à escola de Copenhague. Quanto ao problema da liberdade humana, foi até o momento desprovido de significação científica, já que nenhuma técnica de

verificação permitia decidir o que quer que fosse a favor ou contra uma das soluções propostas, e o testemunho do sentido íntimo é em tal domínio, particularmente suspeito de parcialidade. Acontece que, por uma extensão do teorema de Goedel sobre a impossibilidade de demonstrar a não-contradição de um sistema (bastante rico), por seus próprios meios ou por meios mais fracos, a cibernética contemporânea levanta o problema do determinismo em termos limitados mas precisos: uma máquina suficientemente complexa para simular um trabalho cerebral e submetida a um determinismo rigoroso quanto ao seu mecanismo e às suas trocas com o exterior não permite calcular em um tempo t o que ela será em um tempo t mais 1; ela só chega a isso na medida em que sua determinação, incompleta por si só, for submetida à de uma máquina de nível superior mas que, por sua vez, não [223] é inteiramente determinada por si mesma; e assim por diante. Dessa forma vê-se de novo que um problema sem significação atual pode, de um modo bastante freqüente, adquiri-la, e pelos mais imprevistos acontecimentos.

Em terceiro lugar, e permitam-me insistir vigorosamente sobre esse ponto para evitar qualquer mal-entendido, um problema sem significação atual do ponto de vista cognitivo é em muitos casos um problema de permanente significação humana e sempre atual, por conseguinte um legítimo problema filosófico. Tomemos como exemplo o problema, sem dúvida o mais central das motivações de toda filosofia: o do sentido da vida, freqüentemente batizado como “finalidade” da existência. Começando pela finalidade, esse conceito é o protótipo das noções consideradas como metafísicas e não científicas pelo positivismo, isso a justo título, pois trata-se de uma idéia antropocêntrica nascida de uma confusão entre os dados subjetivos da consciência e o mecanismo causal da ação, comportando sob a forma de “causas finais” uma determinação do presente pelo futuro. No entanto, esse conceito ilusório dissimula as relações objetivas de utilidade funcional, de adaptação, de regulação antecipadora, etc., de tal forma que o problema subsiste e deu lugar, no domínio da cibernética, a soluções muitas vezes qualificadas de “equivalentes mecânicos da finalidade”: tais como os sistemas fechados ou *feedbacks* com o recente progresso dos *feedforwards* ou regulações de segundo grau. Existe pois hoje uma noção científica e não mais metafísica, correspondente à finalidade (o que o positivismo não previu porque, obstinando-se na sua rigidez no tato dos problemas, não teria jamais levantado essas hipóteses), e essa noção é o objeto de estudos chamados “teleonomia”, a qual, segundo as más línguas, é para a teleologia o que a astronomia é para a astrologia. Lembrando isso, o problema do sentido ou da finalidade da vida apresenta uma significação cognitiva atual e pode-se em particular ligá-lo a noções de teleonomia? Certamente não, pois dar uma expressão intelectual ou cognitiva à noção de uma finalidade da vida volta a fazer desta ou o resultado de um plano preestabelecido, de ordem divina, ou a sede de uma finalidade imanente, e uma marcha para o progresso, etc. Ora, aí estão hipóteses, digamos não indemonstráveis (não se sabe nada sobre isso), mas indemonstradas, já que não convencem todo mundo; e falar a seu respeito como “verdades metafísicas” é voltar a dizer que não são verdades pura e simplesmente, logo que não são “verdades” no amplo sentido da palavra. Concordemos com o positivismo que um tal problema é sem significação (atual) do ponto de vista cognitivo. Mas ele não deixa de sê-lo, e isso está sem relação com a possibilidade de uma verificação, que este problema é central do ponto de vista da existência humana e do sujeito pensante, pois impõe-se a opção entre uma vida sem valores, uma vida de valores relativos e instáveis e uma vida ligada a valores sentidos como absolutos e que engajam todo o ser. Negar um tal problema porque é vital e sem soluções cognitivas certas é simplesmente absurdo, pois ele se apresenta sem cessar e impõe-se a título de engajamento, mesmo se não se sabe como formulá-lo intelectualmente. Acontece o mesmo com um grande número de outros problemas.

[224] Dito isso, o natural de um homem completo é, claro, recusar-se a confundir os gêneros e a aceitar como verdades demonstradas o que são apenas hipóteses; mas o é também recusar-se a uma divisão ou a um desmembramento da sua personalidade, tal que de um lado ele se limite a constatar, raciocinar e verificar, e de outro contente-se em acreditar em valores que o engajem e orientem, mas sem poder compreendê-los. Ao contrário, é evidente que, de posse de conhecimentos e valores, um sujeito que pensa procura necessariamente fazer-se uma concepção de conjunto que os reúna sob uma forma ou outra: esse é o papel da filosofia como tomada de posição raciocinada a respeito da totalidade do real. Todo homem que pensa adota ou faz para si uma filosofia, mesmo se sua concepção de conjunto e sua compreensão dos valores permanecem aos seus olhos, aproximativos e pessoais. A questão é então restabelecer por que a filosofia se tornou uma especialidade e qual é o significado dessa especialização.

B) — A tomada de posição filosófica que comporta uma concepção de conjunto e tendo como objeto, entre outros, os conhecimentos, eis uma dupla razão pela qual a filosofia tende a considerar-se, ela própria, como um conhecimento. Mas essa maneira de falar só é relativa ao homem-moderno, para quem existe uma diferença mais ou menos clara entre ciência e filosofia, e, em certos domínios, uma diferença muito clara, como no das ciências ditas exatas.

A razão principal e histórica pela qual a filosofia foi quase sempre admitida como um conhecimento, em nossa civilização ocidental, é que ela foi por longo tempo solidária com a ciência, a tal ponto que a distinção entre ciência e

filosofia não existia para os primeiros pensadores gregos. Quando os pré-socráticos puseram-se a pensar o real, segundo a razão e não mais na linguagem simbólica do mito, suas concepções do mundo participaram ao mesmo tempo da filosofia e da física, com a escola de Mileto, ou da matemática, com o pitagorismo, ou da cosmologia, etc. Importa, para o nosso propósito, lembrar o quanto essa solidariedade com a ciência permaneceu longo tempo viva. Mas importa também, antes de proceder a essa evocação, notar que é um traço bem mais acentuado no pensamento ocidental que no Oriente. Não é, sem dúvida, um acaso se a filosofia oriental se apresenta, bem mais que a nossa, como sendo essencialmente uma sabedoria, enquanto que precisamente um mínimo desenvolvimento das ciências e das técnicas permitia evitar uma polarização muito sistemática dos valores sobre as do conhecimento.

Apresenta-se em geral essa solidariedade inicial da filosofia e das ciências como se a primeira houvesse no começo “englobado” as segundas que pouco a pouco se desligariam dela. Isso não é falso se se colocar só do ponto de vista de descrições estáticas, livre para seriá-las em seguida, por etapas. Mas o problema importante é destacar onde está o motor na sucessão dos sistemas: sendo admitido que a coordenação dos valores constitui a função permanente da Filosofia e que os termos desse problema variam relativamente pouco em relação à evolução dos conhecimentos, a questão, no que lhes concerne, é saber se foi o progresso desse conhecimento integral visado pela filosofia que ocasionou o dos conhecimentos particulares, podendo então destacar-se do tronco comum sob forma de [225] ciências especializadas, ou se, pelo contrário, foram os progressos de natureza científica (no interior ou no exterior do domínio dito filosófico, pouco importa) que, impondo uma reflexão renovada sobre o saber assim transformado, provocaram o desenvolvimento dos sistemas.

Quando digo que pouco importa se os progressos científicos, que, na segunda hipótese, teriam ocasionado a reflexão filosófica, foram concluídos graças a tal autor designado hoje em dia como um matemático, etc., ou graças a um outro classificado atualmente entre os filósofos, exponho-me, é evidente, à resposta que, no segundo caso pelo menos, foram pois os filósofos que conduziram o movimento. E não adianta nada, é claro, dizer que no começo ciências e filosofia eram indiferenciadas, já que procuramos precisamente o fator que, no seio dessa indiferenciação, provocou os progressos: uma ação do conhecimento integral (ou da sua pesquisa) sobre a aquisição dos conhecimentos especializados, ou, pelo contrário, uma ação destes provocando um novo esforço de análise reflexiva sobre a construção dos sistemas de conjunto? Ora, convém lembrar que não existe nenhuma diferença de natureza entre os problemas cognitivos filosóficos e científicos, mas somente uma diferença na sua delimitação ou especialização e sobretudo nos métodos, quer sejam simplesmente reflexivos ou fundados sobre uma observação sistemática ou experimental para os fatos e sobre algoritmos rigorosos para a dedução. Lembrado isso, é relativamente fácil, ou pelo menos possível em grandes linhas, saber em quais pontos um filósofo fez ciência ou orientou-se nessa direção (já que existe aí, antes de tudo, um problema de direção e não de fronteiras no sentido estático) e sobre os quais apenas faz filosofia. Dois exemplos nos serão suficientes:

Quando Aristóteles dirigia o trabalho dos seus trezentos assistentes para fornecer-lhes os materiais necessários à sua biologia, e descobria assim fatos tais como o de que os cetáceos são mamíferos e não peixes, etc., não é absolutamente de se duvidar que ele se entregava a uma atividade científica, mesmo que ela tivesse sido orientada para reflexões mais gerais (o que é sem dúvida o caso de todos os criadores), ele não se contentou com prolongá-las em meditações solitárias e passou aos estudos de fatos, em um contexto de colaboração. Quando, pelo contrário, construiu seu sistema, suas idéias sobre a potência e o ato, sua interpretação geral das formas como imanentes ao real e não mais situadas no mundo das Idéias, ele é, certamente, filósofo.¹⁴ Não é pois desprovido de senso pensar que foi a orientação biológica de Aristóteles e a orientação matemática de Platão que justificaram diferenças essenciais de seus sistemas, e isto é mesmo muito banal. Por outro lado, é essencial perguntar-se se estes grandes criadores não foram grandes precisamente porque se apoiavam em *resultados*, lógico-matemáticos ou de observação metódica, e não *somente* em idéias, por mais necessárias que estas sejam. Caso se os compare com Plotino,¹⁵ que acredita ainda que as montanhas [226] crescem como grandes cogumelos, existe uma pequena diferença e nossos programas de ensino esquecem-se dela quando acreditam poder formar filósofos à força, sem nenhuma preparação científica.

Descartes é o melhor dos exemplos numa época em que ciências e filosofia eram já diferenciadas, não que ele seja superior a Leibniz, cuja posição era a mesma do ponto de vista que nos ocupa aqui, mas porque explicou-se ele próprio, de maneira a mais clara possível, sobre as relações de trabalho que estabelecia entre suas atividades científicas e filosóficas: é preciso, dizia ele, não consagrar à filosofia senão um dia por mês (detalhe esquecido de novo pelos nossos programas de

¹⁴ Sobre a teoria das Formas em Platão, há um excelente estudo de Victor Goldschmidt: *A Religião de Platão*, Difusão Européia do Livro, 152 p., 1965, SP. (N. da DIFEL.)

¹⁵ Sem querer diminuir o interesse de Plotino em filosofia religiosa, mas justamente em um domínio onde, nesse autor, a coordenação dos valores leva vantagem sobre a importância cognitiva.

ensino) e consagrar os outros a ocupações tais como o cálculo ou a dissecação. Ora, se Descartes descobriu a geometria analítica, permitindo coordenar as grandezas numéricas e espaciais, foi por causa de sua doutrina geral sobre o pensamento e a extensão, duas substâncias que ele tinha tanta dificuldade em considerar como distintas e ao mesmo tempo indissociavelmente unidas, ou pode-se pensar que as pesquisas ocupando vinte e nove ou trinta dias dos seus meses tiveram qualquer influência sobre as concepções elaboradas durante o dia restante?

C) — Se se admitem essas questões de método, parece então incontestável que os maiores sistemas da história da filosofia, isto é, aqueles a partir dos quais se provocaram outros e que exerceram eles próprios uma influência durável, nasceram todos de uma reflexão sobre as descobertas científicas de seus próprios autores ou de uma revolução científica própria à sua época ou imediatamente anterior: por conseguinte de Platão com as matemáticas, Aristóteles com a lógica e a biologia, Descartes com a álgebra e a geometria analítica, Leibniz com o cálculo infinitesimal, o empirismo de Locke e de Hume com suas antecipações da psicologia, Kant com a ciência newtoniana e suas generalizações, Hegel e o marxismo com a história e a sociologia e até Husserl com a lógica de Frege. E, notemo-lo ainda a título de contraprova, os sistemas sem ligações com as ciências também não chegaram a uma epistemologia original e destacaram a defesa e a interpretação dos valores, em uma teologia transcendente com Plotino, rigorosamente imanente com Espinoza ou em um idealismo radical como nos pós-kantianos alemães.

Querendo partir desse aspecto epistemológico, que é aquele pelo qual a filosofia se aproxima mais de um conhecimento no sentido estrito, há um certo interesse em notar que os grandes sistemas devem ao tipo de ciência que provocou sua orientação epistemológico, não só o acento posto em tal epistemologia, o que é inútil dizer, mas ainda a variedade particular de epistemologia que adotara, o que é mais instrutivo. Distinguiremos a esse respeito seis variedades:

1.º) Há primeiro o realismo platônico que consiste em projetar as estruturas de conhecimento em um mundo supra-sensível sem que elas dependam de um sujeito nem humano nem transcendental; o sujeito não é pois ativo no conhecimento e limita-se a beneficiar-se, por reminiscência ou participação, do reflexo dessas Idéias eternas que constituem, por outro lado, o suporte dos valores supremos, morais, estéticos e religiosos. Ora, esse realismo das Idéias transcendentais era a única epistemologia compatível com a situação particular das matemáticas [227] gregas. Estas, com efeito, embora racionais e operatórias desde Pitágoras, punham todo o acento, em virtude de leis psicológicas conhecidas, sobre o resultado dessas operações e não sobre seu funcionamento, pois a tomada de consciência parte do resultado periférico das ações antes de referir-se ao seu mecanismo íntimo, o qual aliás ela jamais atinge completamente. Disso resultou um realismo sistemático e essencialmente estático, que fez Pitágoras acreditar que os números estavam nas coisas, a título de átomos espaciais, mas cujas conseqüências fizeram-se sentir de uma maneira bem mais ampla e durável: resistência de Euclides em utilizar o movimento, hesitações em manejar o infinito, dificuldades de análise do contínuo, proscrição das curvas ditas mecânicas, concebidas como devidas ao artifício humano e não pertencendo ao real com a mesma qualificação que as figuras obtidas somente por meio do compasso e da régua, escrúpulos em presença da álgebra concebida como simples procedimento de cálculo e não como uma ciência qualificada como a geometria e, enfim, incapacidade de constituir uma matemática dinâmica, por falta de um tratamento operatório do movimento e do tempo (cf. Zenão) e da própria noção de um tempo flechado. Um tal realismo sistemático e estático não podia permanecer ligado ao mundo sensível e dele destacou-se desde a crise irrompida no seio do pitagorismo pela descoberta dos irracionais: se existem seres matemáticos irreduzíveis a uma relação simples entre dois inteiros, é porque o número, sendo exterior a nós, não está “nas” coisas. O gênio de Platão consistiu em extrair a epistemologia que essa situação de conjunto comportava, e vê-se assim que, se os pré-socráticos se entregavam a atividades que podem ser qualificadas como científicas ou pré-científicas ao mesmo tempo que filosóficas, a primeira das grandes filosofias da civilização ocidental deveu seu vôo à reflexão sobre uma ciência já constituída.

2.º) Aristóteles não era matemático mas fundou simultaneamente a lógica e desenvolveu a biologia. Nesses dois domínios encontrou “formas” que lembravam as Formas ou Idéias platônicas, mas encarnadas umas nos discursos do sujeito e outras na textura do organismo. Se ele tivesse tido consciência das atividades do sujeito epistêmico ou operatório não somente do sujeito individual,¹⁶ nas suas percepções ou seus órgãos sensoriais, e se ele tivesse tido alguma intuição da evolução das espécies, como a teve tão claramente esse novo Aristóteles que foi Leibniz, teria sem dúvida fornecido uma teoria da construção progressiva das formas lógicas, a partir das formas orgânicas. Mas permaneceu solidário do mesmo realismo sistemático e estático que o de Platão e o do pensamento grego no seu conjunto, ao mesmo tempo que reintroduzia ali as formas na realidade física ou espaço-temporal, segundo uma variedade epistemológico que poderíamos chamar o

¹⁶ Não opomos naturalmente epistêmico e individual no sentido da oposição entre transcendental e psicológico: todos os dois saem da psicologia como da epistemologia. O sujeito epistêmico refere-se à coordenação geral das ações (reunir, ordenar, etc.), constitutiva de lógica, e o sujeito individual às ações próprias e diferenciadas de cada indivíduo tomado à parte.

realismo imanente. O pensamento grego, com efeito, permaneceu estranho à noção de um sujeito epistêmico ativo e os dois únicos poderes que Aristóteles atribui ao sujeito são os de uma tomada de consciência das formas e de uma abstração a partir das percepções, que permitem fornecer um conteúdo às formas. É verdade que os sofistas, reabilitados por Dupréel, insistiram em uma certa norma de subjetividade, mas com um objetivo que parece sobretudo crítico e sem alcançar o sujeito epistêmico. Quando Protágoras sustenta que o homem é a medida de toda coisa, ou bem ele não ultrapassa o sujeito individual, como o interpreta Platão, ou bem ele entrevê um relativismo epistemológico que ainda está longe da idéia de construção. Quanto à idéia evolucionista, estava mesmo mais distanciada do pensamento grego que as noções de transformações matemáticas e físicas, e o devir universal de Heráclito não é um tempo flechado, já que comporta um eterno retorno que ele próprio ou seus discípulos admitiram. A teoria das formas em Aristóteles, em lugar de orientar-se para um construtivismo dialético, atinge pois a hierarquia imóvel, cujas etapas superiores explicam as inferiores e cuja finalidade integral e noção de uma passagem da potência ao ato, excluem qualquer epistemologia da atividade do sujeito. Isso quer dizer que essa grande doutrina buscou suas fontes em duas espécies de inspiração que estão no ponto de partida de duas das ciências mais importantes de hoje: a lógica e a biologia.

3.º) A descoberta do sujeito epistêmico por Descartes, como o próprio detalhe da sua filosofia, seriam inexplicáveis sem três inovações matemáticas e físicas que o obrigaram a rever a epistemologia de Aristóteles e a repensar as condições do saber. Em primeiro lugar, o desenvolvimento da álgebra pôs em evidência a possibilidade de uma disciplina fundada nas operações do sujeito e nas suas livres combinações, e não mais somente nas figuras sentidas como exteriores ou nos números que podem ser considerados como existentes independentemente das operações que os engendraram. Em segundo lugar, a descoberta que o próprio Descartes fez da geometria analítica mostrou-lhe a possibilidade de uma correspondência exata entre a álgebra, domínio das operações do pensamento e a geometria, domínio da extensão, donde o tema cartesiano permanente das relações entre o pensamento e a extensão, ao mesmo tempo indissociáveis e fundamentalmente distintos. Em terceiro lugar, as descobertas de Galileu sobre o movimento inercial, seu método fundamental, que consiste em considerar o tempo, daí para diante flechado, como variável independente, e de modo geral a possibilidade de aplicar o cálculo a transformações físicas (transformações que se tornam racionais pela coordenação dedutiva da mudança e de um invariante) constituíam inovações de considerável alcance, que explicam ao mesmo tempo a concepção cartesiana da causalidade como razão lógico-matemática das transformações, a recusa da finalidade e a recusa (abusiva) da idéia de força, porque Aristóteles a concebia como uma propriedade substancial e não transitiva dos corpos (teoria dos dois motores, que faz do motor interno o equivalente ainda quase animista de uma espécie de instinto animal com propriedades motrizes).

Mas se, sob a influência desses três acontecimentos capitais, Descartes descobre o sujeito epistêmico e seu poder de assimilar racionalmente a realidade física graças aos instrumentos lógico-matemáticos, ele fica, como será o caso do próprio Leibniz, em uma situação intermediária entre a carência do sujeito em Platão ou Aristóteles e o sujeito estruturante do apriorismo kantiano. Podemos designar [229] essa terceira variedade de posição epistemológica como uma doutrina da “harmonia preestabelecida”, se bem que o termo seja leibniziano e que a noção seja destinada, em Leibniz, a explicar como a mônada, fechada sobre si própria, concebe no entanto idéias que correspondem às realidades exteriores. Mas Descartes, no que se refere às categorias constitutivas da razão, considera-as como idéias inatas, e, se não se interpreta a correspondência entre as idéias inatas e o real por uma estruturação *a priori*, nada mais podemos fazer (em uma concepção fixista e não evolucionista do homem) que nos referir a uma harmonia preestabelecida. Só que, o grande interesse da posição de Descartes é devido ao fato de ele não reduzir tudo às idéias inatas e que, além delas e das idéias “adventícias” (de origem perceptiva), ele reconhece a existência de idéias “factícias” devidas às manipulações operatórias do espírito, como é precisamente o caso das noções algébricas das quais lembramos a importância e o papel que desempenharam na descoberta do sujeito epistêmico. Há pois, aí, ao mesmo tempo, a prova de uma tomada de consciência histórica das “operações” (em oposição ao pensamento grego) e um indício eloquente do fato de que uma tomada de consciência introspectiva não substitui o estudo psicológico objetivo e genético: a análise do desenvolvimento das operações lógico-matemáticas na criança mostra com efeito, de uma parte, que mesmo as noções que parecem oriundas da percepção comportam uma estruturação operatória muito mais desenvolvida do que parece e que, doutra, as grandes categorias consideradas por Descartes como inatas constituem um produto depurado dessa estruturação operatória.

4.º) Tanto quando o de Descartes, o sistema de Leibniz é, como bem se sabe, diretamente influenciado pelas próprias descobertas científicas do seu criador. Foi do cálculo infinitesimal que ele tirou os princípios de continuidade e dos indiscerníveis e são suas aplicações que o conduziram aos empregos filosóficos que ele fez do princípio de razão suficiente. Passando da álgebra do finito a esta álgebra do infinito, que é seu novo cálculo, melhor do que ninguém ele apoderou-se do dinamismo operatório da inteligência e pôde responder a Locke que seu empirismo continuava inapto para explicar o *ipse*

intellectus. Mas, convencido da extensão ilimitada das aplicações físicas que seus cálculos tornavam possíveis, não se orientou absolutamente em direção a um idealismo que o teria podido seduzir se ele houvesse permanecido centrado nos novos poderes que descobria nas atividades do sujeito epistêmico. Por outro lado, considerando essas atividades como fechadas sobre si próprias, o que é muito coerente com o espírito do estruturalismo matemático assim como as demonstrações lógicas, das quais forneceu os primeiros exemplos e entreviu o futuro (ver os belos estudos de B. Russell e Couturat sobre sua lógica), mas considerando, por outro lado, a adequação do conhecimento lógico-matemático à realidade física, ele encontrou o compromisso na hipótese das mônadas, cujo funcionamento é ao mesmo tempo fechado e correspondente a todos os acontecimentos do universo: daí essa harmonia preestabelecida ou “paralelismo perfeito”, que explica simultaneamente o conhecimento experimental, as ligações da alma e do corpo e os resíduos intuitivos que se encontram até nas idéias mais abstratas.

[230]

5.º) Enquanto a construção de novas estruturas lógico-matemáticas orientava Descartes e Leibniz para a descoberta do sujeito epistêmico, as considerações psicológicas davam origem na Grã-Bretanha à constituição de uma quarta variedade de interpretação epistemológica, com o empirismo de Locke e depois o de Hume. A posição própria ao inatismo e à hipótese de uma harmonia preestabelecida é, com efeito, instável: ou bem o sujeito em geral não é senão o reflexo ou a sede de estruturas existentes independentemente dele e não há sujeito epistêmico como nas variedades I e 11, ou bem existe um sujeito epistêmico e ele desempenha um papel ativo no conhecimento, sob a forma de uma estruturação que ele impõe *a priori* a toda experiência, ou sob a forma de uma construção progressiva que conservou as características de necessidade interna próprias ao *a priori*, mas sob uma forma dinâmica e não mais estática. Ater-se às inatas consiste em limitar essa construção, seja *a priori*, seja dialética, em proveito de uma espécie de preformação ou de predeterminação que fica a meio caminho entre o realismo inicial e conquistas ulteriores.

Foi por isso que o empirismo pôs em dúvida a hipótese do inatismo, mas em nome de argumentos novíssimos e cujo desenvolvimento ulterior da história mostrou que estavam no ponto de partida de uma ciência independente: a psicologia fundada na observação metódica e na experiência. Locke quer partir dos fatos e não mais resolver as questões por dedução metafísica, e Hume põe em subtítulo do seu tratado *Essai pour Introduire le Raisonnement Expérimental dans les Sujets Moraux*. Enquanto Descartes e Leibniz admitiam o inatismo das principais idéias por razões dedutivas, apoiando-se essencialmente na sua universalidade e necessidade, os empiristas tiveram o grande mérito de procurar uma verificação nos fatos, colocando o problema de uma maneira que Aristóteles havia entrevisto, mas que era nova em sua generalidade e em sua ausência de toda pressuposição: na realidade, como se formam as idéias, isto é, tais como aparecem à observação e à experiência? E, bem entendido, não observaram senão uma formação progressiva e em parte variável, sem indícios suficientes dessa preformação implicada pelo inatismo. Além do mais, procedendo, eles próprios por um método empírico, não perceberam nos fatores constitutivos da gênese das idéias senão o papel da experiência com, ainda mais, um fator organizador designado por Locke sob o termo global “operações da nossa alma”, conhecidas por reflexão e reduzidas por Hume à associação das idéias.

Mas, se o empirismo abria assim caminho para toda uma corrente de pesquisas fundamentais e indefinidamente fecundas, ele próprio procedeu de maneira um tanto rápida e contentando-se com um *minimum* de encargos. Na verdade, o gênero de observações e de experiências que ele se atribuía não se iniciou de maneira metódica senão no decorrer do século XIX, e está ainda, com relação à maior parte das grandes questões, na fase das primeiras aproximações. Os próprios empiristas contentaram-se em proceder *more philosophico*, se se pode dizer assim, isto é, refletindo muito e invocando os fatos a título de exemplos e de justificações: em tais casos, os fatos naturalmente confirmam sempre as hipóteses. Não é pois à filosofia empirista que é preciso referir-se para julgar o valor dos métodos [231] experimentais na determinação dos mecanismos das funções cognitivas, como o fazem tantos autores de maneira irrefletida e às vezes mesmo deliberada, pois há dois aspectos bem diferentes para serem distinguidos no movimento empirista: de um lado, aspiração de uma submissão metodológica aos fatos de experiência, mas que não era senão uma aspiração piedosa um século ou dois antes de constituir-se uma disciplina experimental organizada coletivamente; de outro, uma interpretação sistemática da significação e da importância da experiência e ainda sob dois pontos de vista eles próprios muito distintos: a significação da experiência, tal como a pratica o observador (ou o psicólogo), e da experiência, tal como a conhece e organiza o sujeito que constrói seus conhecimentos. Ora, a característica do empirismo clássico é ter fornecido toda uma interpretação filosófica do que é a experiência, sob este duplo ponto de vista e do seu papel na formação dos conhecimentos, mas um ou dois séculos (e é contar pouco) antes dos primeiros balbucios de uma ciência experimental autêntica da percepção e da inteligência. Se muitos psicólogos contemporâneos continuam a aderir à filosofia empirista, é de fato sobretudo por causa das tradições

ideológicas anglo-saxãs, como os psicólogos da URSS são dialéticos, etc., e um grande número de exemplos mostra que se pode ser psicólogo estritamente experimentalista e interpretar a formação dos conhecimentos de maneira antiempírica ou independente da filosofia empírica, pois a experiência do observador pode ensinar-lhe (e ensinou-me constantemente) que os conhecimentos construídos pelo sujeito não são devidos unicamente à experiência e que a experiência em geral comporta sempre uma estruturação cuja amplidão e importância a filosofia empírica não viu.

Em uma palavra, enquanto Descartes e Leibniz elaboravam uma epistemologia mais ou menos dedutivamente, mas apoiando-se em ciências já existentes, o empirismo construía a sua ainda mais ou menos dedutivamente, mas recorrendo a uma ciência da qual apenas entrevia a importância e que de fato não estava, em absoluto, constituída. Disso resultou então um certo número de lacunas que talvez importe lembrar rapidamente em vista da finalidade desta obra e da tendência que muitos leitores terão em classificar seu autor entre os empiristas ou positivistas.

Em primeiro lugar, a argumentação de Locke e Hume contra as idéias inatas não é inteiramente convincente, pois acontece que estruturas hereditárias podem manifestar-se desde o nascimento, mas por maturação progressiva (reconhece-se isto então por ocasião de sua data fixa de aparecimento), e que tais estruturas podem desempenhar um papel na formação das noções e das operações, não as contendo antecipadamente, mas abrindo possibilidades até então fechadas (possibilidades que se atualizarão pelo exercício, etc.).

Em segundo lugar, o empirismo clássico subestimou o papel da lógica que o “empirismo lógico” contemporâneo restabeleceu em parte, mas querendo reduzi-lo ao de uma linguagem, enquanto que a lógica procede das coordenações gerais das ações do sujeito, o que restabelece o papel do sujeito epistêmico e diminui assim, na mesma proporção, a importância da experiência no sentido usual (experiência física ou introspectiva).

[232] Em terceiro lugar, uma análise um pouco precisa da leitura da experiência e dos mecanismos de aprendizagem em função da experiência nos ensina ¹⁷ que essa leitura é sempre função de um quadro lógico-matemático que desempenha um papel de estruturação e não de simples formulação, que toda aprendizagem supõe também uma lógica e que, principalmente, a aprendizagem das estruturas lógicas, ela própria, repousa sobre estruturas lógicas ou pré-lógicas prévias, isso numa regressão sem fim. Numa palavra, o estudo experimental da experiência contradiz as interpretações da experiência propostas pela filosofia empirista e o fato é fundamental se se deseja julgar objetivamente, ao mesmo tempo, serviços que os empiristas prestaram orientando sua filosofia para a experiência e as insuficiências dessa filosofia.

Enfim, em quarto lugar, quando os empiristas propuseram-se a retrair a formação das noções e inaugurar assim as pesquisas genéticas, contentaram-se com gêneses muito esquematizadas reconstituídas ideal ou reflexivamente e esqueceram que os únicos métodos válidos a esse respeito são os que a análise histórico-crítica, a sociogênese ou a psicogênese utilizam de maneira sistemática, e chegam a estudos comparativos dos períodos da história, dos meios sociais variados e das idades do desenvolvimento mental da criança ao adulto.

6.º) Se o empirismo de Hume, compreendendo a sua interpretação associacionista da causalidade, foi bastante pertinente para afastar Kant do racionalismo leibniziano ou wolffiano, ele não podia pois ser suficiente para satisfazê-lo, porque dissolvia o sujeito epistêmico em proveito de um conhecimento reduzido ao estado de cópia da realidade. Com efeito, o acontecimento científico central, do qual o kantismo se esforçou para fornecer a interpretação de conjunto, nada tinha de uma simples cópia: o grandioso sucesso da doutrina newtoniana da gravitação e sua extensão a domínios de escalas variadas constituíam o retumbante testemunho de um reencontro, até nos detalhes, entre a dedução lógico-matemática e a experiência. Tratava-se, pois, de uma dupla prova, de um lado, que o sujeito epistêmico existe e que suas construções constituem o próprio estofado do entendimento e, doutro, que a experiência é estruturada e mesmo indefinidamente estruturável e não consiste nessa simples coleção aditiva de fatos, registrados como tais, com os quais o empirismo se contentava nas suas interpretações. Tratava-se pois de elaborar uma noção do sujeito epistêmico, preenchendo a dupla função de ser capaz de construção indefinida e de estruturar qualquer experiência.

Kant criou assim uma quinta variedade de interpretação epistemológica: a da construção *a priori*. Mas por que *a priori*? É preciso antes de mais nada lembrar que a alternativa, antes do kantismo, era a de um preformismo ainda muito estático, com a hipótese das idéias inatas e de um começo de construtivismo ainda muito hesitante e incompleto, com a hipótese de uma aquisição em função da experiência. A síntese mais natural consistia pois em reter a noção de construção, pelo menos sob a forma de juízos sintéticos, e a idéia de inatismo, pelo menos sob a forma de uma anterioridade em relação à experiência: daí a grande idéia dos juí-[233]zos sintéticos *a priori* e a idéia derivada de que, mesmo no caso dos juízos sintéticos *a posteriori*, a inteligência não se limita a receber marcas como uma tábua rasa, mas estrutura o real por meio de

¹⁷ Ver os Volumes V a X dos *Études d'Epistémologie Génétique*.

formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. É preciso em seguida lembrar que os criadores de novas noções dão-lhes muitas vezes para começar uma acepção exageradamente rica, das quais os continuadores podem depois dissociar os elementos: conceberam-se, por exemplo, as operações algébricas como necessariamente comutativas antes de se construírem álgebras desprovidas dessa propriedade, etc. Para se poder avaliar a união da dedução matemática e da experiência, na linha da harmonia preestabelecida própria à variedade epistemológica IV, mas sem seu caráter um tanto chocante de contingência estática, Kant elaborou pois uma riquíssima noção, compreendendo, como é de direito, a universalidade e a necessidade (a segunda esquecida ou considerada como ilusória pelo empirismo), mas também a anterioridade em relação à experiência: anterioridade lógica, enquanto condição necessária, mas também anterioridade em parte cronológica (o *a priori* não pode se manifestar senão no momento da experiência e não antes, mas em todo caso não depois) e sobretudo anterioridade de nível à medida que o sujeito que se entrega à experiência possui já uma estrutura subjacente que determina suas atividades. Ora, pode-se sentir muito próximo do espírito do kantismo (e eu o creio estar, como grande número de partidários do método dialético) e considerar o *a priori* como dissociável das noções de anterioridade cronológica ou de nível: a necessidade própria à síntese torna-se então um *terminus ad quem* e cessa de ser o *terminus a quo* que ainda fica muitíssimo próximo da harmonia preestabelecida. Mais precisamente, a construção própria ao sujeito epistêmico, por mais rica que seja na perspectiva kantiana, ainda é muito pobre, já que é inteiramente dada ao início, enquanto um construtivismo dialético, como a história das ciências ou os fatos experimentais reunidos pelos estudos sobre o desenvolvimento mental parecem mostrar sua realidade viva, permite atribuir ao sujeito epistêmico uma construtividade muito mais fecunda, se bem que chegando nos mesmos caracteres de necessidade racional e de estruturação da experiência que aqueles para os quais Kant pedia garantia à sua noção de *a priori*.

7.º) Os grandes sistemas cujas relações com as ciências acabamos de lembrar foram construídos por seus autores no momento de uma ciência, seja já constituída (antes ou por eles), seja entrevista por eles antes de sua constituição (a biologia por Aristóteles, que tinha, além disso, fundado a lógica, e a psicologia pelo empirismo clássico). A esta última situação pertence a dialética de Hegel (sétima variedade epistemológica), nascida sob a influência do espírito histórico e sociológico, que marca sua novidade em relação ao emprego essencialmente conceitual que Kant já fizera da dialética. Não se pode fazer de Hegel o fundador da sociologia, assim como os empiristas não o são da psicologia, mas parece claro que a preocupação de um conhecimento sociológico desempenhou nele o mesmo papel que a preocupação de um conhecimento psicológico nos empiristas e se sua dialética permanecia solidária com o idealismo pós-kantiano, sua noção fundamental de um universo concreto desempenhou o papel que se sabe na constituição da dia-[234]lética marxista. Por outro lado, se o sistema de Hegel não fazia exceção à regra, segundo a qual as maiores doutrinas da história da filosofia são todas nascidas de uma reflexão sobre a possibilidade de uniu ciência já constituída ou simplesmente antecipada, a necessidade de especulação, reforçada e não estancada pela crítica kantiana da razão pura teórica, e encontrando seu alimento na interpretação idealista do eu transcendental, não foi estranha a Hegel; abrindo caminho ao universal concreto no domínio do espírito, ele forneceu no da natureza um dos belos exemplos de reflexão especulativa com tendência paracientífica, isto é, perseguindo o ideal de um conhecimento propriamente dito que duplicaria a ciência no seu próprio terreno: a *Naturphilosophie* permanece assim um exemplo que faz pensar, pois uma coisa é prender-se a pontos de vista reflexivos no caso de uma ciência ainda não constituída, como é o caso dos empiristas em relação à psicologia e outra bem diferente é duplicar uma ciência já constituída, o que suscita o problema da dualidade dos conhecimentos possíveis sobre um mesmo objeto e o da legitimidade de asserções qualificadas de conhecimento por alguns e não reconhecidas por outros. Reencontraremos pois esse problema no caso da psicologia filosófica contemporânea. isto é, não daquela que preparava a psicologia científica, mas daquela que pretende duplicá-la ou mesmo substituí-la.

8.º) Não é este o momento de tratar de Bergson e de Husserl, dos quais falaremos nos capítulos IV e III, pois a epistemologia do primeiro não teve seqüência e a do segundo tornou-se solidária de um sistema de conjunto que apresenta bem diretamente o problema do duplo conhecimento (espaço-temporal ou “mundano” e “eidético”), o que exigirá um exame mais detalhado no capítulo III. Notemos somente, no momento, que essa epistemologia, muito interessante por si mesma porque retorna a uma situação intermediária entre nossas variedades I e II, mas com a adjunção de um eu transcendental, nasceu, como todas as outras, dos progressos de uma ciência particular. Husserl tinha estreado na sua *Philosophie der Arithmetik* com um recurso à psicologia sob a forma de um apelo a um certo número de operações fundamentais do espírito (entre as quais a da coligação). Mas, em seguida à crítica dos lógicos e sob a influência de Frege, ele impregnou-se da obra desse lógico e descobriu assim a necessidade de uma liberação do espaço-temporal: daí a famosa “redução” fenomenológica. a “colocação entre parênteses” e todo o antipsicologismo que tinha se tornado corrente no domínio da lógica.

D) — Essas poucas notações esquemáticas (e peço desculpas, vivamente, por esse esquematismo um tanto desenvolto, mas talvez ele seja suficiente no momento) mostram a existência de duas grandes dominantes na história da filosofia, uma relativamente constante e a outra variável. A dominante constante é o conjunto dos problemas que gravitam em torno da significação da vida humana em relação à totalidade do real: é o que designamos pelo termo “problemas da coordenação dos valores”. Se se pode falar a seu respeito de constância relativa, não é certamente porque todas as metafísicas tenham adotado as mesmas soluções sobre esses problemas, já que, pelo contrário, são aqueles sobre os quais o acordo dos espíritos é impossível por causa da irredutibilidade das avaliações, separando as [235] diversas tendências, tais como o espiritualismo e o materialismo, por exemplo. Mas há constância relativa no sentido em que as grandes posições metafísicas são relativamente pouco numerosas e continuaram as mesmas no curso de toda a história sem que se veja, apesar dos esforços de conciliação de Leibniz ou os ecletismos de todos os níveis intelectuais, o que poderia aproximá-las.

A dominante variável, a única em foco nas observações precedentes (C), é o problema do saber, pois, para situar a vida humana e as próprias questões teológicas na totalidade do real, é preciso uma tomada de posição cognitiva e não somente praxeológica: daí uma tendência inicial à síntese do saber que se centralizou depressa no que se tornou a questão essencial, a da própria natureza e do alcance do conhecimento. É, no que concerne a essa dominante epistemológica, que se pode falar de variações no sentido de inúmeros progressos, ainda que marcados pelas sinuosidades e pelas voltas mais diversas. Ora, esses progressos, cuja linha geral aparece como uma passagem do realismo ao construtivismo, foram solidários com a história das ciências, quer tenham sido devidos a uma reflexão sobre uma ciência constituída e aceita como tal ou à descoberta de lacunas e à antecipação de ciências a constituir-se ainda (como a biologia para Aristóteles, contrariamente à lógica que ele havia fundado, a psicologia para o empirismo e a sociologia para a dialética). Para os maiores criadores da filosofia na sua história, não havia pois oposição entre as ciências e filosofia, ou porque eles tenham sido igualmente criadores no domínio das próprias ciências (e se entreviu em B as múltiplas transições que podem existir num mesmo autor entre o filósofo e o sábio: daí as situações próprias à C5 e 7), ou porque tenham aceitado uma ciência como constituída.

É pois um fenômeno de data relativamente recente e do qual precisaremos pesar os fatores históricos, a elaboração de sistemas visando a um conhecimento filosófico *sui generis* e distinto, por sua natureza, do conhecimento científico. A obra grandiosa de Espinosa, inteiramente centrada na coordenação dos valores, não tem, em absoluto, essa pretensão, e sua *Ética* procede *more geometrico* sem ter que começar por uma oposição entre as *Geisteswissenschaften* e as ciências naturais. Obra dominada por um puro imanentismo, é verdade, mas uma posição bem diferente do problema religioso não impediu Hoeffding, em data contemporânea, de construir uma profunda filosofia da religião, sem ter que duplicar, no plano cognitivo, seus hábitos científicos pela constituição de um modo específico de conhecimento filosófico. Ora, à parte algumas exceções, como Hoeffding, Cassirer, Brunschvicg, etc., não existe nenhuma filosofia do espírito, desde o século XIX, que não tenha procurado firmar suas bases não somente em métodos especiais, isso é óbvio, mas num modo de conhecimento concebido como particular à filosofia e estranho ao conhecimento científico.

Por outro lado, e reciprocamente, não foi senão em data mais ou menos recente (e os dois fenômenos estão sem dúvida ligados, mas por interações complexas e sem causalidade em um sentido único) que um certo número de sábios desprovidos de cultura filosófica se pôs por sua vez a fazer metafísica sem o saber [236] e, em lugar de meditar nas condições epistemológicas de sua disciplina (ou do sistema das ciências em geral), acreditou poder tirar diretamente disso um materialismo dogmático ou outras filosofias.

Ora, esses diferentes sintomas de uma trágica dissociação dos conhecimentos e, sob muitos aspectos, do próprio espírito humano, testemunham com certeza a crescente importância, desde o século XIX, de um idêntico fenômeno de conjunto: com a diferenciação cada vez mais rápida e desmesurada dos ramos do saber, um mesmo autor não pode mais estar a par de tudo; além disso (e desse fato tem-se muito menos consciência), não se chega mais a fazer uma idéia suficiente das epistemologias especializadas próprias a esses diferentes ramos. Ora, a “teoria do conhecimento” não conserva um valor geral e uma seriedade suficiente senão quando levam em consideração todas as formas especiais de epistemologia em função da diferenciação do próprio saber. O duplo fenômeno das filosofias paracientíficas e das metafísicas científicas é também devido (sem prejudicar fatores particulares que serão tratados no capítulo III) a essa causa geral e comum de uma dificuldade crescente da matéria epistemológica. Mas esse defeito de informação epistemológica suficiente aparece sempre mais claramente nos outros que no seu próprio campo. Cada um vê que se Haeckel ou Le Dantec tivessem pensado sobre epistemologia das matemáticas, seu materialismo teria sido menos ingênuo, mas vê-se bem menos que se Husserl tivesse tomado suficiente consciência das possibilidades da psicologia genética não teria tido necessidade do conhecimento “eidético” para resolver o problema da acessão às estruturas intemporais. Além disso, esse forçado curvar-se de cada autor ou de cada escola sobre si mesmos é ainda agravado nos filósofos, pela falta de hábito dos trabalhos

interdisciplinares, que começam a expandir-se entre os sábios e que constituem o principal remédio contra o isolamento científico e principalmente epistemológico: é quase inacreditável que a excelente pequena obra de Daval e Guilhaud sobre *Le Raisonnement Mathématique*, nascida da colaboração de um filósofo e do mais sutil dos matemáticos interessado nas ciências humanas, não tenha feito escola, como se a reflexão filosófica implicasse a centralização sobre o eu.

E) — Para quem coloca a salvaguarda do conhecimento acima das etiquetas filosóficas ou científicas e que sonha com remédios suscetíveis de atenuar o caos atual, favorecendo um maior acordo dos espíritos, duas direções complementares parecem impor-se: um retorno às fontes, permitindo reencontrar as tendências que estavam para vir a ser antes do trágico divórcio da ciência e da reflexão filosófica, e uma diferenciação organizada ou orgânica dos problemas tal que sua delimitação especializada atraia a síntese, em oposição às concepções de conjunto globais ou sincréticas que visam à totalidade e chegam de fato a uma multiplicação de escolas que não falam mais a mesma linguagem. Ora, essa delimitação dos problemas parece precisamente coincidir com essas tendências perceptíveis entre os grandes precursores, em épocas nas quais a filosofia profissional não era acessível a não importa quem, mas estava ligada à carreira de pesquisadores tendo começado por aprender o que era a solução de problemas particulares. Podem-se agrupar os problemas clássicos da filosofia em cinco pontos capi-[237]tais: 1.º A procura do absoluto, ou metafísica; 2.º As disciplinas normativas não cognitivas como a moral ou a estética; 3.º A lógica ou teoria das normas formais do conhecimento; 4.º A psicologia e a sociologia; 5.º A epistemologia ou teoria geral do conhecimento. Procuremos pois saber em que condições poderia ser possível, nesses diversos ramos, realizar, não um *consensus* ou uma opinião comum que corre sempre o risco de só sair (da imitação) da autoridade, etc., mas um progresso na cooperação entre pesquisadores inicialmente em desacordo. Isso é apenas um sinal exterior do conhecimento, pois a análise dos procedimentos utilizados para atingir esse progresso no acordo pode conduzir a indícios mais intrínsecos, quer se tratem dos métodos de argumentação, tão excelentemente analisados por Ch. Perelman, ou dos métodos de controle ou verificação em comum.

1.º) A metafísica possui, em comum com a psicologia e a sociologia científicas, um desagradável privilégio: - uns acreditam nelas e outros absolutamente não. Além disso, uma sociedade de metafísicos poderá realizar um acordo sobre alguns princípios extremamente gerais como a existência de uma fronteira entre os problemas metafísicos e os outros, ainda que o acordo cesse quanto à localização dessa fronteira e seu caráter permanente ou móvel. Mas a analogia pára aí. Quando dois psicólogos estão em desacordo sobre um problema particular, o que acontece naturalmente com frequência, eles podem apenas, se fatores característicos não intervêm em contra-senso, estar interessados por um desacordo honesto, já que ele conduzirá a ensinar qualquer coisa sobre os fatos ou suas interpretações. Quando dois metafísicos estão em desacordo, por mais honestos e benevolentes que sejam, esse desacordo é devido, se não há mal-entendido, a questões de convicção e não de constatação ou lógica. O desacordo pode ser diminuído com uma hábil argumentação, fazendo apelo a valores comuns: não pode ser reduzido por uma verificação de fato ou uma demonstração em forma, pois, se existissem, sobre tal questão dita metafísica, tais controles suscetíveis de convencer cada um, falar-se-ia então de verdade, simplesmente, e não mais de metafísica. Descartes considerava inatacável a proposição “Penso, logo existo” e meu mestre Raymond via no *Cogito* a verificação de uma hipótese metafísica. Mas verificação de quê? Desde que se trate de precisar a significação metafísica de “pensar” e “existir”, as verificações se esfumam. Trata-se, por outro lado, de sustentar que todo conhecimento está subordinado à existência de um sujeito: é o momento da grande descoberta do sujeito epistêmico, mas isso é epistemologia e não mais metafísica.

Eu seria mal recebido se procurasse fazer uma advertência individual aos metafísicos, mas suponhamos que, como antigo presidente da União Internacional de Psicologia Científica¹⁸ e ou como membro do Instituto Internacional de Filosofia (ao qual pertenço com orgulho), me peçam, como a outros, um projeto de colaboração entre metafísicos de todas as escolas e escolhidos tendo em vista uma representação a mais completa e dispersa possível. Apresentaria então o seguinte programa:

[238]

- a) que cada um enuncie de maneira a mais explícita possível (como uma lista de hipóteses ou axiomas) três a dez teses que lhe pareçam as mais centrais de sua metafísica;
- b) que para cada uma ele indique, do ponto de vista da sua honestidade pessoal, se ela lhe parece demonstrável, fornecida intuitivamente ou devida a convicções íntimas, ultrapassando o domínio do conhecimento;
- c) no caso de se tratarem de tais convicções, indicar sua natureza moral, social, religiosa, etc.;
- d) no caso de intuição, precisar seu nível: imediato, transcendental, etc.;

¹⁸ Porque ela faz da colaboração um hábito e promove atualmente projetos de psicologia comparativa em diferentes países e meios culturais.

e) se uma tese surge como demonstrável, indicar o esboço dessa demonstração e distinguir explicitamente: 1) os apelos aos fatos; 2) os recursos a normas racionais indicando sua natureza; 3) o procedimento de dedução lógica;

f) fazer em seguida circular esses documentos e que cada um indique, resumidamente, para cada um dos pontos precedentes das teses dos outros, seu acordo ou desacordo motivado e graduado segundo uma escala qualitativa de muitos termos: válido, mais ou menos provável (ou plausível), indecível e inaceitável.

Esses documentos conduziram, é lógico, não a um julgamento de valor sobre as próprias teses, mas a indicações úteis sobre o estado de fato das convergências e das divergências e principalmente aos graus de verdade vinculados pela consciência dos sujeitos aos julgamentos metafísicos, próprios ou de outros. Uma tal comparação poderia ser então o ponto de partida de estudos comparativos mais vastos que conduziram, de um lado, a estender mais as pesquisas de Ch. Perelmann a respeito da argumentação (tratar-se-ia especialmente da argumentação metafísica) e, de outro, a uma análise epistemológica. Esta conduziria sem dúvida a distinguir os graus de conhecimento (como um grande número de lógicas introduz entre o verdadeiro e o falso uma série de valores de probabilidade e de decidibilidade) e em particular graus em função de valores não cognitivos (morais, etc.), mas tidos como assegurados ou prováveis, etc. Tornar-se-ia então possível, sem ir de encontro às convicções de ninguém, distinguir ao lado do conhecimento estrito, o que se poderia chamar uma “sabedoria”, *sophia*, isto é, um conjunto de conhecimentos plausíveis agrupados em função de uma coordenação geral de valores.

De resto, é claro que uma tal análise epistemológica e comparativa poderia aproveitar os estudos sociológicos como os de L. Goldmann sobre Kant ou o jansenismo, mostrando as ligações entre uma filosofia ou uma teologia e as estruturas sociais que elas em parte refletem. Desse ponto de vista, o modo de pensamento que caracteriza uma sabedoria aparece próximo de um pensamento simbólico, mas cujos elementos míticos e figurados cedem o lugar a conceitos que, mesmo abstratos em diversos graus, estão carregados de valores individuais ou sociais não contidos na sua definição cognitiva.

2.º) A moral é um ramo da filosofia cuja situação se instala, segundo os autores, entre uma clara subordinação em relação à metafísica e uma posição autônoma baseada no estudo da “experiência moral” no sentido de Frédéric Rauh. Essa última posição é extremamente fecunda e apresenta a vantagem para quem [239] acredita que o acordo progressivo dos espíritos é o único corretivo podendo servir de controle às invenções do gênio individual, de fornecer um instrumento de análise a todas as morais, inclusive metafísicas, enquanto a recíproca não é verdadeira.

Mas a grande diferença entre os dois pontos de vista é que o método de Rauh volta a estudar a moral do sujeito: normas solidárias com um sistema autônomo, ou uma revelação, etc. A situação parece pois comparável à da lógica, onde se pode também distinguir (e onde é mesmo preciso fazê-lo com cuidado) a lógica do sujeito e a do lógico, ou lógica simplesmente. Só que, no caso da lógica, as normas do sujeito são inconsistentes e a “lógica natural” muito pobre. Quanto a saber se a lógica dos lógicos foi tirada, no seu início, das operações mentais do sujeito, dando lugar ao mesmo tempo, graças ao método axiomático, a um desenvolvimento construtivo, abundante e autônomo, essa questão compete à psicologia e à epistemologia, não interessa à lógica. Pois esta, uma vez constituída de maneira axiomática, torna-se radicalmente independente dos fatos mentais (salvo para explicar suas fronteiras, como os “limites da formalização”). No caso da moral, pelo contrário, a moral do sujeito constitui o critério supremo e as grandes morais históricas nasceram da “experiência moral” de personalidades excepcionais como Cristo ou Buda.

Deve-se então concluir que a obra de todo moralista procurando prescrever é vã, a não ser como comunicação ou propaganda da sua experiência moral pessoal? E que a inferioridade, em relação ao lógico que demonstra (e que prescreve apenas porque demonstra, sem divertir-se dando conselhos), é definitiva e irremediável? Absolutamente, pois esse domínio sem dúvida tão vasto de pesquisas quase não foi ainda explorado. A “experiência moral” de Rauh fornece um quadro das normas do sujeito e de normas variáveis, pois existe um grande número de morais individuais e coletivas. Nada impede de formalizar essas normas, em termos de uma lógica dos valores, como se pode formalizar tal ou tal estrutura do pensamento natural para comparar os resultados com as estruturas da lógica (dos lógicos). Ora, no caso da moral onde a realidade mais interessante é a moral dos sujeitos e não a do moralista, a comparação entre as diversas morais formalizadas dos sujeitos poderia dar resultados instrutivos sobre os mecanismos comuns às diferentes estruturas e as passagens de uma à outra. Além do mais, e isso interessa diretamente aos problemas gerais, uma formalização, mesmo elementar, permite traçar uma fronteira entre o domínio das permutas interindividuais, espontâneas e não normativas, de valores qualitativos (simpatias, consideração, prestígio, etc.), e as trocas comportando uma conservação obrigatória dos valores (reciprocidade normativa, etc.), esses últimos correspondendo então ao que se chama comumente de relações ou interações morais.¹⁹

¹⁹ Foi o que tentei mostrar em um *Essai sur la Théorie des Valeurs Qualitatives en Sociologie Statique*, reproduzido nos *Études Sociologiques*, Genebra (Droz), 1965.

Tais formalizações tratariam, naturalmente, de problemas de estrutura e seriam postas em relação com os problemas da decisão, tão fundamental na moral do sujeito. Ora, o eminente professor de filosofia moral da Universidade de Cambridge, Braitwaithe, deu-nos a esse respeito uma pequena obra extremamente sugestiva: *La Morale et la Théorie des Jeux*. Sabe-se com efeito que essa teoria matemática, devida ao economista Morgenstern e ao matemático Von Neumann, é também chamada teoria da decisão e fornece modelos ao mesmo tempo muito concretos e muito gerais de escolha e de decisões, dos quais o filósofo inglês mostrou as relações com os problemas morais.

2.º (bis) A filosofia moral tem numerosas ligações com a do direito. De um modo geral, podem-se distinguir nas permutas de valores entre os seres humanos, quatro grandes categorias. Há antes de tudo, as permutas espontâneas e não normativas, que comportam duas categorias: a dos valores qualitativos sociais que acabamos de citar e a dos valores quantificados, que caracterizam as permutas econômicas. Quanto às permutas normativas, também elas comportam duas categorias: as morais e as interações jurídicas, sendo que uma das suas diferenças é que as segundas são codificadas em todos os níveis, do contrato interindividual à codificação estatal.

Lembremos simplesmente, por preocupação de simetria, que as filosofias do direito se instalam, elas também, em níveis variados conduzindo da sujeição à metafísica até a autonomia completa. No que se refere às metafísicas do direito, das quais algumas são solidárias com uma posição religiosa, é interessante notar que a noção de “direito natural” construída inicialmente em reação contra o direito divino dos reis, etc., tornou-se pelo contrário, hoje em dia, claramente metafísica, em reação desta vez contra o direito positivo e que, em certos casos, ela mereceria antes o nome de direito sobrenatural. Quanto às teorias autônomas do direito, encontra-se, como na moral, o perigo de um psicologismo ou de um sociologismo que deixaria desvanecer os caracteres normativos. Por outro lado, retendo estas na sua importância essencial, como em lógica e em moral, encontra-se, na admirável construção normativista de H. Kelsen, uma solução que não somente obtém um sucesso crescente entre os juristas mas ainda fornece à epistemologia uma excepcional ocasião de formalização possível e de traçar um paralelo com as estruturas morais e lógicas.

2.º (ter) Cada um sabe que a estética por sua vez enfrenta problemas análogos e que, ao lado da estética filosófica, constituiu-se uma estética científica que tem por alvo analisar as condições objetivas e subjetivas que intervêm nos julgamentos estéticos de diversas ordens.

3.º) A lógica dá o exemplo notável de um ramo da filosofia tornado quase desde o início independente de toda metafísica, desenvolvido sem choques de maneira autônoma (com crescentes ajudas de ciências estranhas à filosofia, como o são as matemáticas) e que, não obstante ou antes por causa desses progressos autônomos, prestou, e prestará cada vez mais, serviços a todos os ramos da filosofia.

Nascida em um clima tanto metafísico como biológico, com a filosofia de Aristóteles, a lógica peripatética só sofreu, no entanto, poucas intromissões metafísicas, no sentido de que a silogística foi considerada válida desde o início [241] (raríssimo exemplo de um nascimento acelerado). No entanto, a teoria aristotélica da substância e de seus atributos exerceu uma influência limitativa nesse progresso, aliás rápido, impedindo a tomada de consciência da lógica das relações em proveito exclusivo das classes e dos encaixes silogísticos.

Em seguida, e apesar de alguns progressos locais (lógica estóica, descoberta da disjunção por Buridan, intuições de Leibniz, etc.), a lógica ficou mais ou menos estacionária até seu renascimento sob a influência de Hamilton, Jevons, Boole, Morgan, etc., isto é, até sua matematização e a descoberta da álgebra de Boole, fundamento do cálculo das proposições. A partir desse momento, podia-se bem falar, e falou-se muitas vezes, de uma oposição entre a lógica filosófica fiel à tradição escolástica e a lógica científica ou matemática, mas isso era apenas uma maneira de falar, não escondendo nenhum conflito real como o que opõe hoje a psicologia científica à psicologia filosófica. Na verdade, de um lado, os professores de filosofia não podiam declarar falsa a nova lógica: simplesmente ignoravam-na, no que eram seguidos pelos manuais com seus clássicos atrasos e não se podiam insurgir contra uma autonomia de certo modo forçada. De outro, os lógicos não declaravam falsa a silogística (à parte um ou dois erros aparentes devidos simplesmente a um defeito de clareza) e só lhe podiam censurar sua formalização insuficiente e sua insuficiente generalidade.

No entanto, apesar ou em seguida por causa mesmo dessa autonomia, condição indispensável de seus progressos desde o século XIX, a lógica prestou inapreciáveis serviços à filosofia, tanto fornecendo o exemplo de uma disciplina norma tiva coerente como prestando seu concurso técnico para todas as formalizações. Os metafísicos, cuidadosos de normas absolutas, inspiram-se na lógica mas sem incomodá-la em nada, já que essas normas não intervêm no trabalho técnico da axiomatização. O antipsicologismo de Husserl, etc., inspira-se na lógica, também sem incomodá-la, pois seu método moderno permanece estranho em princípio a todo recurso aos fatos mentais, etc.

Enfim, a lógica constitui uma referência indispensável à epistemologia, que só nela encontra as precisões necessárias quanto à coerência formal e dedutiva, em oposição às questões de fato relativas às atividades do sujeito.

4.º) A psicologia, ciência de fatos, só conquistou sua autonomia com um atraso considerável sobre a lógica, ciência dedutiva, pelas mesmas razões que a física experimental só se desenvolveu com séculos de deslocação no tempo sobre as matemáticas. A primeira dessas razões é que se as normas, as antecedentes e conseqüentes de um raciocínio, as implicações, etc., são bastante diretamente acessíveis ao espírito que pode analisá-las, manipulando-as, um fato experimental supõe, em compensação, uma dissociação dos fatores que não se pode obter dedutivamente e uma experiência controlada em oposição ao fato bruto, acessível à experiência imediata, mas quase sempre enganador. A segunda razão é que um fato científico é indissociável de uma interpretação, primeiro por ser uma resposta a uma questão prévia e apresentar bem um problema exige grande elaboração, em seguida porque sua leitura e colocação em forma implicam uma estruturação, ao mesmo tempo solidária com o sistema das hipóteses que conduziu a questão e [242] revisível mais ou menos profundamente em função das respostas. Contrariamente às opiniões do senso comum, e pois muito mais difícil constatar fatos e analisá-los do que refletir ou deduzir; por isso as ciências experimentais nasceram bem depois das disciplinas dedutivas, as últimas constituindo ao mesmo tempo o quadro e a condição necessária das primeiras, mas completamente insuficientes.

Disso resultou primeiro que a psicologia consistiu durante muito tempo em observações e análises esparsas, conduzidas pelos filósofos ao sabor dos seus trabalhos, o que constituiu certamente uma das fontes da psicologia científica. Ao lado de anotações enganadoras e de especulações sobre a alma, encontra-se efetivamente nos grandes autores um grande número de idéias fecundas que depois deu lugar a pesquisas sistemáticas. Mas apesar das observações fundamentais de Kant sobre o eu como unidade de apercepção, excluindo todo substancialismo, é natural, igualmente, que essa psicologia pré-científica fosse muitas vezes posta a serviço de especulações espiritualistas. Resultou daí que, quando a psicologia científica se constituiu sob uma forma autônoma, por muito tempo duvidou do estudo direto das funções superiores e ligou-se primeiro aos problemas de sensação, de percepção, de associação, etc., em um contexto psicofisiológico. Essa situação provocou um conflito compreensível mas cuja continuação é fonte de crescentes absurdos entre autores que viam problemas interessantes mas tratavam-nos superficialmente sem respeitar as regras de verificação, e os que se curvavam a uma disciplina experimental, mas limitando em excesso seu campo. Daí nasceu essa idéia, inconcebível noutros domínios, de uma psicologia filosófica, podendo duplicar a psicologia científica, e encontrando naturalmente uma motivação suplementar na necessidade filosófica bastante legítima de uma coordenação dos valores (como se uma “antropologia filosófica”, como se diz muitas vezes, pudesse contentar-se com conhecimentos limitados).

Esse problema é importantíssimo para que se possa contentar com alguns argumentos: o capítulo IV ser-lhe-á inteiramente consagrado.

5.º) Resta a teoria do conhecimento, que foi a grande conquista do pensamento filosófico, de Platão a quase todos os contemporâneos; a questão aqui é examinar se essa teoria está destinada, pela natureza dos seus problemas, a permanecer necessariamente ligada à metafísica ou se ela apresenta, em direito ou em fato (disjunção não exclusiva), tendência à autonomia, depois da lógica e da psicologia.

Por direito, parece evidente que a epistemologia seja soberana, pois, querendo construir uma metafísica, as questões prévias são: estabelecer se um conhecimento metafísico é possível e em que condições. Contudo, foi preciso esperar Kant para formular essas questões em toda a sua amplitude, e, como muito bem se sabe, ele resolveu a primeira pela negativa, no que concerne à razão pura teórica, e substituiu a metafísica dogmática pelo que se pode chamar uma “sabedoria” fundada na razão pura prática. Sabedoria tão efêmera, aliás, que os pós-kantianos nada tiveram de mais premente que transformar o aparelho crítico em um eu absoluto, etc.

[243] De fato, a epistemologia apresentou todos os indícios habituais de uma tendência à autonomia: delimitação dos problemas, constituição de métodos internos de verificação e recursos às outras ciências já constituídas.

A delimitação dos problemas começou com Descartes, Leibniz e Kant; querendo este dar sob uma forma estática um quadro exaustivo e definitivo das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, dos esquemas *a priori*, resultou daí uma quantidade de problemas especiais que deu lugar a delimitações cada vez mais avançadas. Lembremos, por exemplo, que a solução, aliás muito discutível que Kant dava ao problema do número, apoiando-o no tempo e não somente nas categorias de quantidade do entendimento, foi retomado por Brouwer, que dele fez um instrumento de resistência contra a redução logística de Frege, Whitehead e Russell (exemplo aliás de passagem de um problema de epistemologia geral a uma epistemologia matemática e logística cada vez mais especializada). Lembremos também que a interpretação kantiana do espaço como forma *a priori* da sensibilidade movimentou duas grandes classes de trabalhos. Uns foram seguidos pelos primeiros psicólogos experimentais, que não eram tão ignorantes como se diz dos grandes problemas filosóficos: já que se

tratava de “sensibilidade”, o controle era possível e grandes psicofisiologistas como Müller e Hering sustentaram explicitamente a tese kantiana, sob o nome de “nativismo”, contra o “empirismo” de Helmholtz (o qual fazia aliás intervir inferências inconscientes até na percepção). O problema continuou, não obstante, a ser estudado no terreno experimental e o construtivismo espacial que parece dominá-lo está mais próximo de um kantismo dinamizado que do empirismo puro. Por outro lado, a descoberta das geometrias não euclidianas contradisse a letra mas não o espírito do apriorismo kantiano (sabe-se bem que Poincaré, apesar do seu convencionalismo, fazia da noção de “grupo” uma estrutura *a priori*) e originou toda uma epistemologia geométrica especializada.

Essa especialização dos problemas, cada vez mais avançada (que se pense, por exemplo, na obra de E. Meyerson, que na sua totalidade é consagrada unicamente à epistemologia), conduziu, naturalmente, a uma precisão crescente dos métodos, cuidadosa de substituir pela verificação a simples reflexão. Esse progresso foi considerável no terreno da demonstração dedutiva, muito menos, mas ainda assim notável, no domínio dos fatos. Nos dois casos o progresso manifestou-se entre outras por contribuições cada vez mais importantes, vindas das próprias ciências e não mais somente dos filósofos de profissão.

No terreno da análise dedutiva, o desenvolvimento autônomo da lógica ocasionou dois grandes grupos de trabalhos que se revelaram fundamentais para a epistemologia matemática e cuja tecnicidade crescente fez dessa última um ramo das próprias matemáticas, consagrado à teoria dos fundamentos (a tal ponto que hoje quase todo congresso internacional de matemática consagra uma sessão inteira a esse novo ramo). O primeiro desses conjuntos de trabalhos teve como objeto o problema da possível redução das matemáticas à lógica. Essa possibilidade, afirmada entre outros e com brilho pelo *Principia Mathematica* de Whitehead e Russell, mas contestada por outros, foi estudada em todos os seus ângulos, [244] enquanto os trabalhos de um segundo grupo de autores, entre os quais se destacam Hilbert, Ackermann e Bernays, procuravam demonstrar a não-contradição das partes fundamentais das matemáticas como a aritmética. Essas diversas pesquisas chegaram então lá por 1930 à descoberta, por Gödel, de teoremas que marcaram uma reviravolta decisiva na epistemologia matemática e cujo sentido geral é a impossibilidade de demonstrar a não-contradição de uma teoria por seus próprios meios ou por meios mais fracos. Resulta daí a idéia essencial de um construtivismo tal, que, para assegurar a coerência das teorias do início é preciso construir acima delas teorias sempre mais fortes, que se apoiem elas próprias nas seguintes, etc. Vê-se a importância epistemológica de uma tal concepção que contradiz o platonismo e o reducionismo positivista ao mesmo tempo, em proveito de uma construtividade entrevista por muitos filósofos, mas escorada no futuro por uma epistemologia interna muito mais rica e mais precisa.

No domínio dos fatos, desenhou-se na epistemologia de língua francesa um movimento essencial, enquanto o empirismo anglo-saxão suscitava outros problemas. Após os trabalhos de Cournot, tão notáveis e por tão longo tempo ignorados no seu justo valor, que tinham como objeto a análise do pensamento científico numa perspectiva de certo modo sincrônica, um certo número de autores, como G. Milhaud, L. Brunschvicg, P. Boutroux e A. Reymond, compreendeu que a significação epistemológica de uma teoria científica só se extrai plenamente quando situada na sua perspectiva histórica, à medida que responde a questões suscitadas pelas doutrinas anteriores e que prepara as seguintes, por um jogo de filiações contínuas ou de oposições. Em outras palavras, o pensamento científico estando em contínuo devir, o problema do que seja o conhecimento só pode ser resolvido sob formas mais delimitadas, tendendo a analisar a maneira como se aumentam ou se desenvolvem os conhecimentos no seu contexto de construção real: daí o método histórico-crítico, que é um dos métodos de escolha da epistemologia científica.

Mas, além disso, um grande número de autores chegou a apresentar problemas de fatos nos mais variados domínios. No da epistemologia matemática, F. Enriques procurava a explicação de diversas estruturas nas operações do pensamento e das diversas geometrias nos diferentes teclados perceptivos e H. Poincaré fazia ascender o grupo dos deslocamentos à organização senso-motriz. No domínio físico, enquanto os físicos debatiam seus próprios problemas epistemológicos, na questão das relações entre o observador, a realidade e o observável, os continuadores do empirismo clássico, ou “empiristas lógicos”, elaboravam uma teoria do juízo sintético baseada na constatação perceptiva, em oposição aos juízos analíticos baseados na linguagem lógico-matemática, etc.

Impôs-se pois a idéia de estudar o problema do desenvolvimento e do acréscimo dos conhecimentos ascendendo até sua formação psicogenética, e isso por duas razões. De um lado aí está um prolongamento natural do método histórico-crítico, já que, quando se chega, por exemplo com P. Boutroux, a retrair a história das matemáticas, mostrando como os espíritos passaram do período “contemplativo” dos gregos a um “sintetista” de combinação operatória, depois a um [245] qual se descobre a “objetividade intrínseca” dessas estruturas operatórias, o primeiro problema a formular é estabelecer se essas estruturas apresentam algumas raízes naturais e correspondem a estruturas gerais da inteligência ou se elas surgem de

construções puramente técnicas: ora, um tal problema só pode ser tratado no terreno psicogenético, a introspecção adulta permanecendo muda a esse respeito. De outro lado, desde o tempo em que os empiristas ou seus descendentes invocam, com ou sem razão, mecanismos psicológicos para explicar certos aspectos pelo menos do conhecimento, a experiência perceptiva para o conhecimento físico, a linguagem para as estruturas lógico-matemáticas, etc., chegou o momento de verificar o que valem essas afirmações no próprio terreno em que se colocam seus autores, e ainda aqui só a psicogênese é esclarecedora.

Assim nasceu a epistemologia genética, pesquisa essencialmente interdisciplinar que se propõe a estudar a significação dos conhecimentos, das estruturas operatórias ou de noções, recorrendo, de uma parte, à sua história e ao seu funcionamento atual em uma ciência determinada (sendo os dados fornecidos por especialistas dessa ciência e da sua epistemologia), e de outra, ao seu aspecto lógico (recorrendo aos lógicos) e enfim à sua formação psicogenética ou às suas relações com as estruturas mentais (esse aspecto dando lugar às pesquisas de psicólogos de profissão, interessados também na epistemologia). Assim concebida, a epistemologia não é mais trabalho de simples reflexão, mas, propondo-se a apoderar-se do conhecimento no seu desenvolvimento (a própria formação é um mecanismo de desenvolvimento, não comportando jamais um começo absoluto) e supondo que esse crescimento sai sempre simultaneamente de questões de fato e de norma, ela se esforça para conciliar as únicas técnicas decisivas para dividir tais questões: a lógica que ninguém mais discute sob sua forma especializada, a história das idéias e a psicologia do seu desenvolvimento, esta última tendo sempre sido invocada implícita ou explicitamente, mas quase nunca sob sua forma experimental e especializada nas questões de inteligência propriamente dita.

Essas diversas indicações, se bem que extremamente esquemáticas, são suficientes para mostrar que a epistemologia nascida da reflexão filosófica orientou-se por si mesma por seus próprios progressos técnicos para uma autonomia em relação à metafísica. Essa autonomia foi conquistada sem alarde e sem declarações coletivas, contrariamente à da psicologia, e é de preferência comparável à que marcou a evolução da lógica. Mas a epistemologia científica está muito menos avançada nessa direção, porque seus maiores trabalhos foram obra, nessas últimas décadas, de sábios ocupados com muitos outros trabalhos sem se dedicarem exclusivamente à análise epistemológica e principalmente porque uma inteira especialização em pesquisas epistemológicas supõe, quase necessariamente, a colaboração interdisciplinar.

A conclusão geral que se deve tirar desse pontos, 1.º ao 5.º, é que, excluindo a metafísica, todas as pesquisas filosóficas tendo como objeto problemas suscetíveis de serem delimitados, tendem a diferenciar-se sob formas que se aproximam sempre mais da pesquisa científica, porque a diferença entre as ciências e a filosofia não é devida à natureza dos problemas, mas à sua delimitação e à tecnicidade [246] crescente dos métodos de verificação. Mas esse não é o parecer de um grande número e, sem dúvida, mesmo, da grande maioria dos filósofos. Os capítulos III e IV procurarão, pois, examinar as outras posições sobre esses problemas centrais de método.

O Falso Ideal de um Conhecimento Supracientífico

O capítulo precedente evocou épocas nas quais ciências e filosofia não conheciam nenhum conflito e lembrou alguns meios, aplicados desde há muito ou ainda por aplicar, que permitem restabelecer a harmonia por uma delimitação ou uma especialização dos problemas. É tempo de abordar agora a situação muito mais grave, fonte de conflitos reais, e que nasceu no curso do século XIX, quando certas filosofias chegaram até a idéia de que elas estavam de posse dum modo *sui generis* de conhecimento superior ao da ciência. É a respeito desse “conhecimento” paracientífico, apresentado como supracientífico, que convém tomar posição.

A) Retomando um exemplo no domínio da finalidade (ver capítulo II, A), conheço filósofos inteligentíssimos e nada dogmáticos, segundo os quais é vedado à “ciência” introduzir o conceito de finalidade na análise e explicação dos processos vitais, mas à “filosofia” igualmente é vedado dar-se uma noção adequada da vida orgânica sem incluir a finalidade. Aqui não se trata, em absoluto, de valores morais ou outros, mas sim de uma noção própria à filosofia biológica, em oposição à biologia. Um dentre eles não hesitava, aliás, a tirar daí a conclusão, inspirando-se em Merleau-Ponty, de que “jamais” a ciência forneceria uma explicação suficiente do conceito de “estrutura total” do organismo.

Sem nos referirmos, no momento, à fenomenologia, e permanecendo no terreno do simples senso comum, que significam tais afirmações, hoje relativamente difundidas e que teriam horrorizado um cartesiano ou um leibniziano, negando ou aceitando a finalidade, mas nos dois domínios, científico e filosófico ao mesmo tempo? O problema aqui não é o da finalidade, mas sim, da dualidade dos modos de conhecimento a seu respeito. A questão não é que a finalidade recobre obscuridades: a atração à distância e de velocidade infinita que a gravitação newtoniana parecia impor era bem mais obscura ainda, mas parecia constituir, ou bem um fato, ou bem uma interpretação mais ou menos inevitável do fato (e não se explicava bem isso, declarando-a verdadeira filosoficamente e falsa cientificamente, ou o inverso). A questão é: como se pode declarar uma noção ao mesmo tempo inaceitável e aceitável ou mesmo necessária, e para os mesmos objetos, mas segundo que se os encare científica ou filosoficamente? É evidente que se postulam dois modos de conhecimento, um dos quais é superior ao outro porque atinge a essência, enquanto o outro é inferior como simples linguagem ou conhecimento [248] incompleto, limitado por certos princípios (positivistas, etc.) ou por certas fronteiras (espaço-temporais, etc.). Bem, mas se existe um conhecimento superior que compreende tudo, inclusive o inferior, e um conhecimento inferior fatalmente limitado, por que não esclarecê-lo? Ora, é bem o que se passa, e há numerosos biólogos finalistas e filosofantes. Mas um problema grave apresenta-se então: por que isso não os ajuda em nada?

A gravidade desse problema está, com efeito, em tomar-se a palavra verdade em dois sentidos diferentes. Admitir que existem duas espécies de verdade é insuportável ao pensamento, pois a lógica exige sua coordenação. Dizer que para a percepção o Sol gira em redor dum setor visível da Terra e que para a razão a Terra gira em redor do Sol são duas verdades, se se deseja, mas relativas a escalas de fenômenos fáceis de coordenar. Afirmar, por outro lado, que a estrutura do organismo só é acessível à intuição filosófica e comporta entre outras a finalidade, enquanto o honesto biólogo, trabalhando dia após dia no seu laboratório (e com métodos que produzem), não compreenderá jamais nada disso, como que limitado por uma cegueira heurística e conceptual, impedindo-o de beneficiar-se das mesmas intuições, isso não é mais referir-se a escalas distintas mas coordenáveis, é friamente cortar o pensamento humano em dois setores heterogêneos e é abusar do grande termo “verdade”, para dar-lhe duas significações incompatíveis.

O sentido corrente da palavra “verdade” refere-se ao que é verificável por cada um. Pouco importa o procedimento de verificação, contanto que seja acessível e que dê ao sujeito a garantia de não estar centralizado no seu eu ou na autoridade de um senhor, mas que tudo o que ele adianta é controlável por todos os que duvidam. Se a finalidade do organismo era “verdadeira” nesse sentido, mesmo que não se possa constatar-la ao microscópio, e que seja necessário, para atingi-la, entregar-se a um esforço de dedução e de abstração tão laborioso quanto se queira, mas das quais se fornecem as regras, isso seria sem mais nada uma verdade: uma verdade científica como existem muitas, compreendidas somente por uma elite, mas acessíveis a todos com a condição de fornecer o trabalho desejado. Dizer, pelo contrário, que a finalidade impõe-se à “filosofia” é esquecer-se deliberadamente de que existe um grande número de outras filosofias que não são a sua, e que nem Descartes, nem Espinosa e nem a dialética moderna se beneficiam das mesmas intuições. A condição da “verdade”, no segundo sentido do termo, não é mais, pois, a verificação mediante um cálculo ou uma técnica acessível a todos, mas o

acesso por meio de persuasão ou de conversação, isto é, a aceitação de um sistema. Bem entendido, a álgebra é um sistema, a biologia também, etc.: então por que não o bergsonismo ou a fenomenologia? Simplesmente porque alguns experimentam certo escrúpulo em acreditar antes de estar certos, ou em chamar “verdade” aquilo que ainda comporta uma parte de crenças, mesmo consideradas como evidentes, quando se trata de “evidências” que são especiais a outrem ou, por analogia, a si mesmo.

B) Mas essas reações não são, talvez, mais que afetivas, e num mundo onde a “existência” subjetiva tornou-se fonte de verdade, poderia ser que sistemas, que pelo menos existem, sejam a verdade de amanhã. Procuremos, pois, compreender [249] as causas que engendraram a tendência de admitir um modo de conhecimento especial à filosofia e superior ao conhecimento científico, depois procuraremos pesar as razões invocadas, entre outras, pela fenomenologia, que é de muito o mais remarcável dos sistemas fundados sobre uma tal crença.

1.º O primeiro fator discernível é certamente a procura do absoluto. Enquanto não havia conflitos entre ciências e filosofia, a metafísica podia aparecer como uma síntese suprema, englobando todo o saber e sem necessitar de modo especial de conhecimento para ultrapassar as disciplinas particulares. A partir da revolução decisiva marcada pela crítica kantiana, que recusava à razão teórica o direito de transpor os limites da estruturação do real, o heroísmo de uma tal posição não foi suficiente para vencer a necessidade do absoluto e os continuadores procuraram nas estruturas *a priori*, não mais um quadro epistemológico das condições do saber, segundo a ascese kantiana, mas a expressão dum poder próprio ao pensamento filosófico, que, determinando os instrumentos prévios necessários à ciência, coloca-se acima dela. Com a ajuda da necessidade de absoluto, o resultado foi uma posição supracientífica, não mais por síntese, e sim por delimitação de níveis.

Inútil lembrar as múltiplas manifestações dessa tendência que consiste, sob todas as suas formas, em encerrar o saber científico em certas fronteiras constitutivas do “fenômeno” e a procurar os fundamentos dum tal modo limitado de conhecimento para atingir um modo de nível superior. O que, pelo contrário, importa assinalar é que um tal processo, perfeitamente legítimo em si, pode dar lugar a tentativas, quer sejam puramente especulativas ou metódicas e controladas. Ora, sob esta última forma, o processo fundamental de diferenciação dos níveis não é estranho às próprias ciências e é cometer um erro fundamental acreditar que elas estejam estendidas num plano único. Considerando-se, por exemplo, só a física, os “fenômenos” distribuem-se sobre numerosas escalas, não porque estejam lá inteiramente organizadas e que, segundo o emprego do microscópio ou do telescópio, apareçam diferentes, mas porque, segundo a profunda advertência de Ch.-Eugène Guye, é a escala que cria o fenômeno. Noutros termos, a física entrega-se a séries de estruturas das quais cada uma pode ser considerada como um conhecimento de nível superior em relação aos precedentes. Por outro lado, do estabelecimento das leis para sua explicação causal ou dedutiva, característica da “física teórica”, e de lá a essa dedução pura e autônoma, constituída pela “física matemática” (que A. Lichnerovitch mostrou nas suas obras e S. Bachelard numa bela análise histórico-crítica quanto ela diferia da física teórica), há de novo mudanças de planos e de níveis, de modo que o “fenômeno” inicial acaba sendo integrado em um universo conceptual compreendendo todas as possibilidades e não mais somente o real. Quando enfim uma ciência como as matemáticas engloba em seu domínio sua própria epistemologia, sob a forma de uma análise sistemática e científica de seus fundamentos, é claro que uma mesma disciplina multiplica também, no interior, seus próprios níveis de construção e de reflexão.

[250] Querendo encerrar as ciências em certas fronteiras, para facilitar a crença na possibilidade de um modo de conhecimento específico e superior, as filosofias paracientíficas expõem-se pois ao perigo de ver essas fronteiras deslocarem-se sem cessar e exercerem ação no seu terreno com métodos, de outra forma, mais sólidos.

2.º Existe, por outro lado, uma segunda causa geral explicando as tendências paracientíficas e que nasce sempre da necessidade de especulação, mas desta vez noutro campo. Uma tal necessidade é peculiar, com efeito, à natureza humana, e a superioridade dos filósofos, quando cedem a ela, é que possuem, por sua vez, uma cultura histórica, permitindo-lhes fazer a volta em torno das hipóteses antes de encontrar novas. Quando alguns homens de ciência do século XIX e especialmente biólogos sem cultura matemática, lógica ou psicológica, quiseram prolongar seu saber nascente em uma metafísica, caíram num materialismo dogmático que seduziu ainda mais o público (sem falar dos fatores sociais) porque ele parecia derivar sem mais nada da própria ciência. O espantoso é que os filósofos tenham sido vítimas da mesma ilusão, de tal sorte que, para reagir contra o materialismo, se entregaram à crítica da ciência como tal.

Uma crítica do conhecimento científico chama-se uma epistemologia e todo estudo epistemológico é bem-vindo, quaisquer que sejam suas intenções. É por isso que a famosa tese de E. Boutroux sobre *La Contingence des Lois de la Nature* apresenta um grande interesse como crítica do ideal de dedução absoluta e como refutação do reducionismo. Desse ponto de vista, a marcha ulterior das ciências deu-lhe plenamente razão. Parece na verdade, cada vez mais, que em todas as

situações onde se chegou a uma redução do superior ao inferior ou do mais complexo ao mais simples essa redução tornou-se recíproca, quer dizer, o inferior é enriquecido com certos caracteres do superior e o “mais simples” torna-se cada vez mais complexo. Assim é que, reduzindo a gravitação às curvaturas do espaço, o que parecia uma redução do físico ao geométrico, Einstein foi levado a unir essas curvaturas às massas, de tal modo que a redução é recíproca. O dia em que se reduzir o vital ao físico-químico, dizia por sua vez Ch.-Eugène Guye, a físico-química será enriquecida, na mesma proporção, de propriedades não conhecidas até o momento (e a biologia molecular contemporânea aproxima-nos da verificação dessa dupla antecipação). Mas, por mais profunda que seja a tese de Boutroux, do ponto de vista epistemológico, é por demais visível que sua intenção de defender a liberdade moral contra o materialismo dogmático tem como resultado uma refutação desse último, mas de maneira alguma confere à filosofia um modo específico de conhecimento (como concluiu Bergson, continuador de Boutroux), pois sua crítica da ciência consistiu de fato em uma tomada de consciência dos próprios processos da dedução construtiva própria à explicação científica, processos que o materialismo não havia, absolutamente percebido.

Em compensação, a não menos célebre tese (anterior) de Lachelier sobre *Les Fondements de l'Induction*, que Lalande chamava sutilmente “esse pequeno livro que se teve muito mais ocasião de admirar que usar”, contém, é certo, sugestivas advertências sobre o procedimento indutivo, mas queria torná-lo solidário com uma harmonia de conjunto da natureza, implicando a finalidade. Se se invoca esse resultado como indício de um conhecimento filosófico ultrapassando o conhecimento científico, seria fácil responder que para o sábio a indução supõe, é claro, uma hipótese, portanto um plano, uma intenção, etc., mas que a indução é tão bem sucedida quanto à natureza dos fatos que procura atingir quando esses fatos comportam, uma parte tão grande quanto se queira de aleatória como nos casos duma estrutura organizada, na biologia por exemplo: o cálculo é bem mais acessível no primeiro caso, como o demonstram a termodinâmica e a microfísica.

Resumindo, a reação da filosofia contra o materialismo dogmático constitui, sem dúvida, um dos fatores que explicam psicologicamente a necessidade dum modo de conhecimento específico e supracientífico, mas se essa reação foi coroada com um sucesso aliás fácil, isso não prova em nada a originalidade dos modos de conhecimento empregados, pois eles conduziram ou a teses muito discutíveis, como no caso de J. Lachelier, ou a um ajustamento da epistemologia às tendências reais da ciência em oposição às metafísicas científicas e à epistemologia positivista.

3.º O terceiro fator a invocar, que converge naturalmente para a resistência ao materialismo, mas que é muito mais geral, é o desejo de assegurar à coordenação dos valores e à fé raciocinada um modo de conhecimento metafísico independente da ciência e superior a ela.²⁰ Como exemplo da ação desse fator geral, pode-se citar a psicologia metafísica de Maine de Biran, uma das fontes, ao mesmo tempo, da corrente espiritualista que passou de Ravaisson a Lachelier, Boutroux e Bergson e ao ecletismo de V. Cousin e Royer-Collard. O principal cuidado de Maine de Biran era refutar o empirismo e principalmente a interpretação da causalidade proposta por Hume, encontrando no eu e no esforço voluntário a interpretação direta das realidades da substância, da força e da causalidade. No capítulo IV voltaremos aos erros de introspecção que conduziram a esses resultados e que são um bom exemplo dos possíveis costumes de um apelo exclusivo a essa introspecção em oposição aos métodos psicofisiológicos, psicopatológicos e genéticos (o que não significa, digamo-lo à primeira tentativa, que esses métodos negligenciem o estudo da consciência ou do sujeito como tal, como o crêem ou o dizem os partidários da psicologia filosófica, jogando com o equívoco da introspecção ligada ao eu somente e da tomada de consciência situada no contexto das condutas). Notemos, simplesmente, no momento, que entre o ideal de um conhecimento metafísico fundado diretamente na intuição do eu e de seus poderes e o ideal dum conhecimento metafísico fundado na crítica da ciência, nada há de comum a não ser o sonho dum conhecimento metafísico “superior” à ciência, mas, à parte esse desejo comum, as duas posições são contraditórias como bem o havia visto o gênio de Kant, na sua crítica da “psicologia racional” (a de Ch. Wolff, que partilhava com M. de Biran da mesma inspiração leibniziana). Fazer a crítica da ciência consiste, com efeito, em mostrar que toda experiência é uma estruturação do real na qual o sujeito epistêmico toma uma parte ativa, de tal [252] modo que o conhecimento apareça como uma interação entre as operações estruturantes do sujeito e as propriedades do objeto. Posto isso, não há a menor razão, senão afetiva, para supor que a “experiência. interior” escapa à regra comum, visto que na introspecção uma parte do eu contempla a outra e constitui, pois, um sujeito cognoscente em relação ao sujeito a conhecer ou conhecido. Sustentar que na introspecção não há divisão e que o sujeito cognoscente ou epistêmico confunde-se com o sujeito conhecido ou individual seria ao mesmo tempo negar a introspecção (pois quando as duas partes do sujeito se reolam não há mais introspecção, mas uma atividade qualquer) e negar a universalidade assim como a atividade necessária do sujeito epistêmico. Foi por isso que Kant mostrou que o “eu” nada tinha de uma substância,

²⁰ Essa superioridade é em particular sugerida ou reforçada pela distinção da natureza e de realidades transcendentais.

duma força ou duma causa, mas devia sua identidade a uma “unidade de apercepção” interna. A psicologia metafísica de Maine de Biran (ao lado de excelentes notações psicológicas) transforma pois essa estruturação noética do eu conhecido pelo eu cognoscente em um eu metafísico num plano mais modesto mas de maneira bem comparável àquela da qual foram vítimas Fichte, Schelling, Hegel e parte de Schopenhauer quando partiram do *a priori* kantiano para reconstruir indevidamente as noções metafísicas do eu absoluto, etc.

4.º Um quarto fator, bem visível já entre estes grandes alemães, e que se agravou depois, foi o romantismo, orientado cada vez mais para o irracionalismo: desde que as ciências buscam um ideal de racionalidade e a metafísica se propõe a atingir a totalidade do real, deve, pois, existir, se a metafísica quer permanecer superior às ciências, um modo de conhecimento que atinja o próprio irracional. Tal é a intuição, no sentido transracional que ela tomou, de Schelling e Bergson. E tal é um alimento essencial do existencialismo atual cuja moda substituiu após a II Guerra Mundial àquela do bergsonismo após a primeira. Kierkegaard que era um homem livre, não apreciava as filosofias e descobriu, com razão, que sua própria existência era sem preço e não entrava nos quadros de um sistema: pregaram-lhe então com algum atraso, é verdade, a mesma peça que a Kant e fizeram disso a partida de novos sistemas!

Mas a existência é uma coisa e o conhecimento da existência é outra. Se o filósofo não quer se confundir com um romancista, cujo gênio consiste em pintar o real através da sua visão do mundo, sem procurar conhecê-lo independentemente dela (mesmo que pertença a uma escola realista ou naturalista, o que é uma forma particular de visão pessoal), é preciso então que ele se dê uma epistemologia do conhecimento da existência, e é o que fará decretando que essa visão do mundo é um conhecimento como um outro, com a condição de pensar no *minimum* e de atingir o que for “oferecido” na experiência vivida imediata, antes de qualquer reflexão, como se houvesse uma intuição primordial, fonte de (ou de todo) conhecimento. Voltaremos, no capítulo IV, sobre a ilusão psicológica fundamental que consiste em procurar um começo absoluto do conhecimento em uma tomada de consciência elementar, quando todo conhecimento é ligado à ação e é pois condicionado por esquemas anteriores de atividade; e abordaremos mais adiante o exame crítico da epistemologia de Husserl. Contentemo-nos, pois, no [253] momento, em notar que se essa intuição do vivido é dada como um modo filosófico de conhecimento superior ao saber científico, porque, como o disse Merleau-Ponty, “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido”, a ambição metafísica torna-se bem modesta e se afasta cada vez mais, com um tal irracionalismo (falamos de Merleau-Ponty, pois Husserl ultrapassa muito largamente esse ponto de vista saído dele), da possibilidade de fundar a ciência e conseqüentemente de dominá-la: com efeito, se realmente o universo da ciência é “construído” sobre o mundo vivido, não o é à maneira de um edifício construído sobre suas fundações, pois é próprio do pensamento científico distanciar-se sempre mais desse mundo vivido, contradizendo-o em lugar de utilizá-lo. Por outro lado, o verdadeiro ponto de partida do universo da ciência está em procurar no mundo das ações e não no da percepção desligada do seu contexto motor e prático, pois a operação do pensamento prolonga a ação, corrigindo-a simplesmente em lugar de contradizê-la.

5.º Um último fator essencial da crença em um conhecimento filosófico dum tipo distinto e por conseqüência superior ao do conhecimento científico é mais prosaico, pois é de ordem sociológica, mas o papel que aí desempenha não é menos importante, não entre os criadores, mas na opinião pública filosófica. Desde que a filosofia corresponde a uma profissão difundida, considerada e acantonada em uma Faculdade cada vez mais estranha, pela força das coisas, à das Ciências, é lógico que a iniciação direta a essa disciplina, sem nenhuma preparação científica prévia, salvo no nível do segundo ciclo, conduz a hábitos de pensamento que favorecem a convicção de uma independência radical do conhecimento filosófico. Com a ausência de toda resistência excluindo todo controle, e a filosofia das ciências aparecendo como uma simples especialização entre todas as outras possíveis, é preciso uma coragem filosófica excepcional para chegar a precisar, em relação ao saber positivo, as condições epistemológicas prévias duma reflexão filosófica; e, pelo contrário, é muito fácil dar-se a ilusão de pontos de partida absolutos próprios à especulação.

No total, essas diversas razões convergem no sentido de ocasionar uma crença comum em um dualismo fundamental do conhecimento: de um lado, o saber “positivo”, ao qual se trata agora de fixar fronteiras, e veremos (desde o ponto C) as variações de métodos quanto a essa fixação de fronteiras; de outro, um saber de essência superior, seja que se o ofereça como fundamento ao conhecimento científico, ou que ele conduza a outros domínios onde a ciência é incompetente. O problema que se trata pois de examinar agora, tomando como objeto de discussão a intuição bergsoniana e a intuição fenomenológica (não somente porque são os produtos das duas tendências paracientíficas das mais notáveis que se afirmaram no decorrer desse século, mas porque seus criadores mantiveram-se muito próximos dos problemas da ciência), é o problema de analisar a validade de tais modos de conhecimento: uma intuição sendo ao mesmo tempo tomada de posse do

objeto e garantia de verdade para o sujeito, essa dualidade na unidade fornece, efetivamente, um conhecimento distinto da experiência e da dedução, ou a unidade proposta não é senão aparente?

[254]

C) O ideal de um conhecimento supracientífico nascido no século XIX tomou no início ou a forma francamente especulativa do idealismo alemão ou a forma mais modesta e mais cuidadosa da epistemologia, de uma crítica da ciência. Ora, essa segunda forma conduziu, nos fins do século XIX e começo do XX, a um acontecimento muito novo: à idéia de que no próprio terreno das “coisas” e dos fenômenos havia lugar, ao lado do conhecimento científico e com a condição de precisar seus limites com bastante rigor, para um outro conhecimento desses objetos e fenômenos que seria suscetível de independência completa e de um progresso indefinido. Bergson e Husserl seguiram esse novo caminho, mas com dois métodos muito diferentes: o primeiro apóia-se em antíteses no seio de uma mesma realidade, para mostrar que se o saber racional é bem sucedido legitimamente em uma das duas direções possíveis, o outro permanece aberto a um modo diferente de conhecimento; o segundo procede, ao contrário, por níveis em profundidade, procurando isolar sob o nível espaço-temporal ou “mundo”, mas para os mesmos objetos e nos mesmos domínios, um universo de essências obtidas por reduções ou “colocações entre parênteses” descendo sob o nível inicial. Buscando os mesmos alvos, de limitação do saber científico e de constituição de um conhecimento filosófico específico e autônomo, os dois métodos não coincidem absolutamente, pois o “mundo” positivo ao qual Husserl quer escapar compreende o tempo, enquanto que uma das antíteses fundamentais do bergsonismo é a do espaço, reservado à ciência racional, e a da duração pura, domínio da intuição metafísica: outrossim, um continuador de Husserl, Jean-Paul Sartre, dirá que a intuição bergsoniana não atinge o ser como a de Husserl e que a duração pura não é mais que um fato contingente, constatado empiricamente.

É interessante notar desde o início essas contradições entre os dois grandes sistemas fundados na intuição filosófica do ser, pois os dois métodos, procedendo por antíteses ou por níveis, teriam podido ser complementares, já que se referem aos mesmos problemas que aquele de situar as matemáticas ou a psicologia em relação ao pensamento filosófico. Quando, nas ciências dedutivas, um mesmo domínio é explorado por vias muito diferentes, o que é freqüente, os resultados distintos são sempre não somente compatíveis mas suscetíveis cedo ou tarde de dedução de uns a partir dos outros. No caso das intuições paracientíficas, de que vamos tratar, tem-se mais a impressão de que todas as possibilidades são experimentadas alternativamente, por insatisfação com a precedente, de tal maneira que convém indagarmos separadamente, e para os dois sistemas, se no terreno que cada um escolheu sua crítica das ciências comporta ainda hoje e autoriza esse excesso metafísico sob a forma que esperavam, respectivamente, e da qual o único ponto comum é esse desejo de um conhecimento filosófico específico e autônomo.

As antíteses bergsonianas — organização viva e matéria, instinto e inteligência, tempo e espaço, vida interior e ação ou linguagem, etc. — suscitam dois problemas: são efetivamente antitéticas? Convergem, entre si, por encaixes ou equivalências simples ou apresentam intersecções segundo todas as combinações? É da solução desses dois problemas que depende afinal a validade da “intuição” apresentada como conhecimento filosófico específico.

[255]

1.º A antítese da vida orgânica e da matéria responde a um problema científico evidente: o da oposição entre a organização crescente que caracteriza a vida e a desordem progressiva de natureza aleatória que constitui o aumento da entropia. Outrossim, grandes autores como Helmholtz e até recentemente Ch.-Eugène Guye perguntaram-se se os mecanismos vitais obedecem ao segundo princípio da termodinâmica ou se, pelo contrário, não se deveria ver neles um antiacaso que escapa à sua incumbência. Esse dualismo, até aqui simplesmente possível, foi reestudado recentemente, em detalhes, por Bertalanffy e Prigogine com sua teoria dos sistemas abertos, cujo acabamento termodinâmico ainda origina discussão. É natural pois que o bergsonismo possa justificar sua antítese fundamental invocando tais correntes de idéias, e o físico O. Costa de Beauregard em uma tese de filosofia sobre *Les Temps*, onde mistura uma física precisa a uma metafísica um tanto arriscada, não hesita em combinar as duas espécies de conceitos do bergsonismo e da neguentropia no duplo sentido físico e informacional (sabe-se, com efeito, que a noção de entropia desempenha um papel central na teoria da informação).

Mas, se a antítese bergsoniana da vida e da matéria pode pois encontrar bons argumentos no terreno preciso da termodinâmica dos sistemas fechados e abertos, onde se pode justificar a bela imagem da corrente vital ascendente da qual uma parte recai sem parar em matéria, não é evidente mesmo que esse dualismo seja confirmado na seqüência igualmente generalizável ao conjunto das relações entre a vida e a matéria.

Tocamos aqui no problema do vitalismo e das explicações físico-químicas dos processos vitais e, com ele, numa questão de método que apresenta um grande interesse para o nosso propósito, que é o da intervenção do filósofo nas

diversas soluções científicas possíveis. Na perspectiva dos níveis superpostos, que é a de Husserl, o filósofo não interfere, em princípio, no terreno das ciências: ele as deixa desenvolverem-se, em Husserl com o reconhecimento da validade de seus métodos (mesmo em psicologia experimental) porque os conhece, em Sartre com desdém porque os conhece menos; e limita-se a mostrar que existem outros níveis onde a filosofia é soberana na sua apreensão das essências. É verdade que em certos casos, por exemplo em matemáticas e em física, Husserl acrescenta que o próprio sábio deveria alcançar, ou utilizar sem o saber, essa intuição das essências e que noutras situações, como em psicologia, é preciso reduzir o domínio do psicólogo experimental a um terreno limitado, como o espaço-temporal e completar essa pesquisa reduzida com uma psicologia filosófica a título de suplemento necessário. Mas no próprio terreno do saber científico o filósofo não intervém. Pelo contrário, na perspectiva das antíteses bergsonianas, que tem o mérito de deixar um campo mais vasto às ciências, o filósofo intervém nas suas próprias soluções, e isso apresenta outros problemas. Veremos, por exemplo, no capítulo V, como Bergson, constringido por encontrar alguns caracteres essenciais do tempo bergsoniano na teoria da relatividade, enquanto ele queria reservá-los à consciência e à vida, tentou, curiosamente, refutar pura e simplesmente a mecânica de Einstein. No terreno da biologia, que nos interessa agora, ele, é natural, tomou partido pró-[256]vitalismo e contra as interpretações físico-químicas, pois se tratava de manter a todo preço a antítese da vida e da matéria.

Postas à parte as questões de competência e essa regra de tecnicidade que F. Gonseth põe nos princípios fundamentais da sua filosofia das ciências, o perigo de tais tomadas de posição está, é claro, em ligar uma verdade metafísica (que se de seja independente) às teorias do dia ou à colocação dos problemas relativa aos conhecimentos mais recentes. Ora, em 1907, data da aparição de *L'Evolution Créatrice* duas únicas soluções pareciam possíveis: a redução do vital a uma físico-química concebida como definitiva, pois as confusões devidas à teoria da relatividade e à física quântica não tinham ainda abalado na opinião o edifício aparentemente imutável da mecânica clássica e da física dos princípios; ou, pelo contrário, uma teoria específica dos fenômenos vitais renovando o vitalismo clássico à luz de novos fatos então inexplicáveis pela físico-química conhecida. Parecia pois razoável ser pró-vitalismo, primeiro por causa da notória insuficiência das explicações mecanistas da época, e por outro lado por causa do renascimento do vitalismo e principalmente da conversão sensacional de Driesch. Sabe-se com efeito que, após ter feito a descoberta da regeneração dos embriões dos ouriços do mar, seccionados em dois no estágio da *blástula*, Driesch, em lugar de compreender que ele abria os rumos a essa nova ciência da embriologia causal que fez tantos progressos depois, ficou tão impressionado com a novidade do fato que abandonou qualquer ensaio de explicação científica para recorrer às enteléquias de Aristóteles, de modo que terminou sua carreira como professor de filosofia.

Mas desde então três acontecimentos fundamentais surgiram. O primeiro foi a transformação radical da física que, sem renegar suas aquisições anteriores, situou-as em uma certa escala, adotando, para as escalas superiores (relatividade) ou inferiores (microfísica), modos de explicação completamente imprevisíveis até então. Resulta dessa nova elasticidade que, se se chega a uma explicação físico-química da vida, será enriquecendo ainda mais a física já renovada e chegando assim a uma assimilação recíproca, e não a uma redução de sentido único. Mas, por mais satisfatória que pudesse ser então uma interpretação, respeitando as propriedades de organização sublinhadas sem cessar pelo vitalismo (e julgadas inexplicáveis por ele), acabar-se-ia, contudo, a antítese bergsoniana, pois haveria continuidade e não mais dualismo radical.

Em segundo lugar, essa esperança de continuidade fez progressos reais com essa nova disciplina, que é a biologia molecular contemporânea, e com as extensões consideráveis da bioquímica descobriram-se principalmente formas de organização a meio caminho entre o físico e o vital, que possuem certas propriedades biológicas gerais como a assimilação e não outras como a respiração.

Em terceiro lugar, e é esse ponto que deve interessar sobremaneira o filósofo, deixou-se desde alguns anos de encontrar-se em presença das alternativas clássicas, mecanismo ou vitalismo, acaso ou finalidade, etc., porque concepções dum terceiro tipo, como o organicismo de Bertalanffy e principalmente a cibernética [257] que se situa exatamente a meio caminho entre o físico e o vital ²¹, se nos oferecem hoje para explicar, com modelos de ordem estritamente causal, propriedades específicas do organismo: regulações de aparência finalista, equilíbrio, etc. Essa terceira perspectiva, que surgiu como sempre no momento em que se estava em presença de alternativas insolúveis, constitui certamente a mais perigosa resposta à antítese bergsoniana, primeiro porque os próprios termos do problema parecem ultrapassados, mas em seguida e principalmente porque o modo de pensamento cibernético e a construção de modelos mecânicos simulando a finalidade, a aprendizagem e mesmo o desenvolvimento por etapas de equilíbrio, constituem um desmentido inquietante a essa inadaptação congênita da inteligência às realidades vitais que uma outra tese de Bergson afirma (ver no 3.º).

²¹ Ver as belas interpretações que tira daí, entre outros autores, C. H. Waddington, que chega assim a uma espécie de *tertium* entre o lamarckismo e o neodarwinismo.

2.º A antítese da duração vivida (pelo organismo ou pelo sujeito mental) e do espaço físico é muito mais frágil porque aqui o filósofo, que entretanto se tinha especializado primeiro no estudo do conhecimento matemático e físico, depois passara à psicologia, mas só pelo método da introspecção, peca ao mesmo tempo por desconhecimento dos dados psicogenéticos e por erro manifesto no terreno físico.

No que se refere aos dados psicogenéticos (voltaremos a eles no capítulo IV do ponto de vista da crítica da psicologia filosófica e só falaremos aqui do ponto de vista epistemológico), a duração bergsoniana, com sua propriedade de não ser nem métrica nem espacializada, mas suscetível de dilatação ou de contração segundo seu conteúdo e consistindo nesse próprio conteúdo como construção ou criação contínua (“o tempo é invenção ou não é absolutamente nada”), é apenas um dos aspectos do tempo vivido. E é ainda um aspecto que não é “puramente” temporal, pois se o tempo vivido é invenção, ainda é necessário que essa construção da qual o tempo é o “estofo” (“o tempo é o próprio estofo da realidade”) se desenvolva numa velocidade nem nula nem infinita. O tempo supõe pois a velocidade, a dos processos externos percebidos ou observados, ou a dos processos internos da atividade mental, e esse é um primeiro ponto essencial que o estudo psicogenético do tempo parece revelar. Em seguida, o sujeito chega espontaneamente a três espécies de operações temporais que estruturam parcialmente esse tempo vivido, independente de todo conhecimento físico: a) uma seriação dos acontecimentos segundo uma ordem de sucessão; b) um encaixe dos intervalos tal que, para os acontecimentos ordenados ABC... (acontecimentos externos ou internos), a duração AB seja julgada mais curta que AC, mesmo se esses tempos não são homogêneos quanto a um escoamento uniforme; c) uma métrica, resultando da síntese das duas, tal que, se a duração AB é aplicada a BC, isso implica $AC = 2 AB$. Ora, essa métrica não supõe nem relógio exterior nem um recurso à física, e Bergson, que tem afeição às imagens musicais, teria podido lembrar-se que a música mais popular e a mais espontânea supõe uma tal métrica (independentemente mesmo da escritura musical em brancas, negras e colcheias). A dura-[258]ção vivida da criança é assim primeiro pré-operatória ou intuitiva, depois parcialmente operatória e a do adulto participa ainda das duas.

Quanto à física, cujo tempo lhe parece inteiramente espacializado e sem mais nenhuma relação com essa duração vivida, Bergson não viu (o que era aliás bem compreensível antes da relatividade, mas mostra pelo menos que o conhecimento filosófico não a antecipou) que o tempo físico também é relativo à velocidade. De sua noção de um tempo espacializado e por assim dizer esvaziado do seu conteúdo, Bergson tirou então essa consequência que lhe apareceu como uma confirmação das suas teses, que, variando todas as velocidades do universo, não se mudaria nada nas relações temporais medidas pelo físico. Foi então que se produziu a aventura da descoberta da relatividade, que contradizia essa tese: daí a reação de Bergson, procurando refutar Einstein, e a resposta de A. Metz, mostrando os erros de raciocínio de Bergson.

Nada resta, pois, da antítese da duração vivida e do tempo espacializado ou do espaço físico. O espaço físico também é relativo ao seu conteúdo e todos os dois dependem da velocidade. Quanto às relações entre essa antítese e a da vida e da matéria, é claro que a evolução da vida é um desenrolar histórico que supõe uma contínua “invenção” temporal (sem dúvida mesmo com períodos de aceleração e de diminuição). Mas a vida é na mesma proporção invenção espacial, pois a incrível diversidade das formas supõe uma espantosa combinatória geométrica e mostrou-se, na passagem duma forma de peixe ou marisco às formas filogenéticas vizinhas, transformações geometricamente bem definidas, variedades topológicas, afins, etc.

3.º Vem agora a antítese central da inteligência e do instinto, central sob o ponto de vista epistemológico, já que Bergson julga que a inteligência só conhece adequadamente a matéria e o espaço, enquanto que o instinto, sozinho ou prolongado em intuição, é o único modo de conhecimento adaptado à vida e à duração “pura”.

As idéias de Bergson sobre o instinto são inspiradas nas de Fabre, genial observador, mas cujas interpretações eram um tanto influenciadas pela sua teologia: a imutabilidade do instinto em oposição à flexibilidade da inteligência, conhecimento infinitamente preciso mas limitado e cego, em oposição às tentativas mas também à consciência e à inteligência, etc. Só que desde então nossas informações tanto sobre a própria inteligência como sobre os instintos foram multiplicadas pelos dados psicogenéticos para a primeira e pelos estudos experimentais para os segundos, da escola dita “objetivista” (Tinbergen, Lorenz, Von Holst, etc.) e da escola francesa de Grassé, Deleurance, etc., e o problema não se apresenta mais nos mesmos termos.

Para bem apresentá-lo, é preciso primeiro notar que seria errôneo fechar-se na alternativa da continuidade ou da descontinuidade apresentada em termos lineares, como se a inteligência, uma vez desencadeada, prosseguisse em linha reta num único e mesmo plano. Na realidade, a inteligência se constrói por etapas de equilíbrio sucessivas, de modo que o trabalho começa, em cada uma delas, por uma reconstrução do que já tinha sido adquirido na etapa precedente, mas sob [259] uma forma mais restrita. É assim que, na criança, se observa um primeiro nível de inteligência, antes da linguagem, sob uma forma senso-motriz mas que já conduz bastante longe: esquemas de conservação com a construção do objeto

permanente, reversibilidade com o “grupo” prático dos deslocamentos, casualidade objetiva e espacializada, etc. No nível seguinte, que é o do pensamento representativo e das operações concretas, essa aquisição senso-motriz deve ser inteiramente reconstruída no plano da representação (o que ocupa o período de dois a seis anos) antes que lá pelos sete anos se constituam as primeiras conservações representativas e as primeiras operações reversíveis. Em seguida, aproximadamente aos onze ou doze anos, um terceiro nível, caracterizado pelas operações formais ou hipotético-dedutivas, começa por uma reestruturação das operações concretas para que as novas operações possam se constituir a título de operações de segunda potência integrando as precedentes.

Ora, se a própria inteligência procede assim de maneira não linear mas por construções sucessivas em níveis diferentes, decorre daí que o nível inferior ou senso-motor não poderia ser considerado como um começo absoluto e deve ter raízes num nível anterior, de natureza orgânica, que poderia bem então ser constituído pelo sistema dos reflexos e dos instintos (não existe diferença de natureza entre reflexos e instintos, os primeiros não constituindo mais que diferenciações a partir de atividades rítmicas mais globais).

No que concerne, por outro lado, ao instinto, constatou-se que nem sua infalibilidade nem principalmente sua imutabilidade são absolutas, e encontra-se em certos casos (Deleurance) uma pequena margem de aprendizado que parece fazer transição com a inteligência. O que se constata, além disso, e isso é fundamental, é a existência de “índices significativos” hereditários que desencadeiam a atividade motriz. Ora, esses índices são reconhecidos por assimilação e os esquemas de assimilação (bem diferentes de associações mecânicas) são generalizáveis (pode-se construir toda espécie de “engodos” que imitam o índice natural e que mostram o grau de generalização) e sobretudo algumas vezes relativamente flexíveis: no caso das *stigmergies* de Grassé, no curso das quais as térmitas transformam em pilares, etc., bolas de terra malacachetadas, a ordem de sucessão das operações não é constante, mas apresenta variações apreciáveis. Enfim, e é o essencial, encontram-se em todos os níveis, e até nos Protozoários, condutas de aprendizagem, à margem dos instintos, e no bebê humano pode-se seguir, por transições contínuas, as etapas conduzindo movimentos espontâneos globais (próximos do instinto) e até os reflexos às condutas condicionadas, aos primeiros hábitos e a atos de inteligência propriamente ditos por coordenação dos esquemas de assimilação próprios aos hábitos.

Todos esses fatos parecem, pois, orientar para uma interpretação segundo a qual o instinto constituiria uma espécie de lógica dos órgãos (a lógica resultando de maneira geral da coordenação das ações ou das operações), donde é obtida em uma etapa superior a lógica das condutas senso-motrizes adquiridas e daí a inteligência senso-motriz cuja existência é tão evidente nos antropóides e na criança humana.

[260]

4.º Se as antíteses precedentes se desvanecem todas quando submetidas à análise, a tese epistemológica fundamental de Bergson torna-se bem frágil, já que, segundo a mesma, a inteligência é inapta para compreender a vida e só se adapta ao espaço e à matéria inorganizada, e ainda somente a seus aspectos estáticos e ao descontínuo.

O primeiro argumento do filósofo é que a inteligência nasceu da ação sobre a matéria, mas há nisso uma dupla dificuldade. Em primeiro lugar, a inteligência procede da ação em geral, e não somente da ação sobre a matéria: sobre a pessoa de outrem, sobre o (e por meio do) corpo mesmo, do mesmo modo que sobre os sólidos inanimados. Em segundo lugar, e principalmente, a lógica e as matemáticas não resultam da forma dos objetos aos quais podemos aplicá-las, senão recaímos no empirismo clássico, mas sim das coordenações gerais da ação (reunir, ordenar, pôr em correspondência, etc.), independentemente da natureza dos objetos visados.

O segundo argumento é que a inteligência reconstitui o contínuo com o descontínuo, o movimento com o imóvel, etc., por um processo análogo ao “procedimento cinematográfico”, segundo uma comparação que se tornou célebre. Mas, sobre esse ponto central, Bergson raciocina como se a inteligência se reduzisse à representação em imagem, visto que a imagem mental é efetivamente estática por natureza, inapta a apreender o contínuo, etc. Com efeito, Bergson esquece totalmente a existência das operações, que têm como objeto, por essência, as transformações e não só os estados, que consistem em atos e não em imagens, e que alcançam como tais o movimento e a construção produtiva, criadora de estruturas dinâmicas. Na sua metáfora do procedimento cinematográfico, Bergson só vê os instantâneos sucessivos que correspondem, pois, às representações em imagem, mas esquece-se do motor que assegura seu desenvolvimento, e é nesse motor operativo que reside a própria inteligência.

Quanto à suposta heterogeneidade entre a inteligência lógico-matemática e a vida em geral, duas respostas podem hoje ser endereçadas ao bergsonismo. Essa forma de inteligência é essencialmente operatória e as operações fundamentais derivam, pois, da coordenação das ações, coordenação que já é um fenômeno biológico, pois apóia-se nas coordenações nervosas (e lembre-se a esse respeito que W. McCulloch e Pitts encontraram nas coordenações sinápticas todos os tipos de

ligações próprias à “lógica das proposições”). Mas ainda há mais. O estudo psicogenético da formação das operações mostra que elas constituem a forma de equilíbrio final (as operações são inteiramente reversíveis porque são equilibradas) numa série de regulações semi-reversíveis que constituem seu esboço ou sua preparação. Ora, as noções de regulação e de equilíbrio são essencialmente biológicas e parece, pois, evidente que exista alguma continuidade entre a auto-regulação orgânica, que é sem dúvida o mais central dos processos biológicos, e essa auto-regulação ou auto-correção mental, que constitui a lógica. Doutro lado, salvo para o empirista ou apriorista (ou platônico), vê-se mal como as matemáticas podem adaptar-se tão admiravelmente à realidade física se as estruturas [261] lógico-matemáticas não mergulham suas raízes na organização biológica, que é ao mesmo tempo a fonte motriz do sujeito e a razão das adaptações fundamentais.

A segunda resposta à tese da heterogeneidade da inteligência e da vida é que o conjunto das regulações orgânicas, do qual parecem, pois, ter saído as operações mentais elementares, dão hoje lugar a um tratamento lógico-matemático extraído não certamente da mecânica clássica ou relativista, nem da física dos corpos sólidos, etc., mas sim da cibernética, essa nova disciplina que chega a imitar certos aspectos essenciais do “vivo”. O homeostato de Asbhy mostra como os problemas podem ser resolvidos por uma equilibração por tudo ou nada, o “perceptron” de Rosenblatt, como um organismo pode aprender qualquer coisa, o “genetron” de Papert, como um desenvolvimento pode fazer-se por sucessivos graus de equilíbrio. De um modo geral, os modelos em argolas ou *feedbacks* fornecem uma possível explicação das regulações e chegam mesmo a dar-nos o que se chama hoje “equivalentes mecânicos da finalidade”. Não é mais possível, pois, considerar a inteligência operatória como para sempre cega aos processos da vida.

5.º Dessas múltiplas antíteses, das quais vemos que resta pouca coisa hoje em dia, Bergson tira finalmente sua tese central dum conhecimento metafísico *sui generis* e irreduzível à razão ou conhecimento científico: tal seria a intuição ou instinto que toma consciência de si mesmo e atingindo diretamente as realidades próprias à vida, que seriam a duração pura ou trabalho criador da consciência. Bergson, que quer estar sempre no real, fornece os meios para atingir essa intuição do vital: introspectar sua consciência, mas despojando-a dessa ganga superficial e tenaz constituída pelos hábitos devidos à ação sobre a matéria, à linguagem e à vida social; descer, pois, em si até as regiões vizinhas do sonho ou do inconsciente criador e atingir nesses fundos o brotar do impulso vital, na sua espiritualidade e no seu devir.

Notou-se muitas vezes quanto essa intuição pessoal de Bergson era o produto de uma inteligência refinada, cuja reflexão não pretende atingir o ser de maneira brusca, mas começa por selecionar, dissociar e abstrair pra reconstruir um modelo infinitamente elaborado da duração. Sartre censura um tanto brutalmente a Bergson de considerar a duração pura como um fato empírico ou um acidente contingente. Diremos exatamente o contrário, constatando que ela é, de fato, o produto de uma fabricação intelectual singularmente avançada, e aí pondo, aliás, as intuições sartrianas na mesma categoria do que se poderia chamar introspecções construídas.

Com efeito, longe de constituir um ponto de partida primeiro, como o *Cogito* cartesiano ou husserliano, a partir do qual ter-se-iam desenvolvido os diversos lineamentos do sistema, a intuição bergsoniana é uma resultante de análises múltiplas conduzidas reflexivamente. Dir-se-á que ela as guiou, mas então a título de intuição intelectual, isto é, que estas hipóteses globais das quais se tem o “sentimento”, que elas conduzirão a qualquer coisa antes de poder debitá-las em raciocínios particulares. Não se vê, pois, em nada, nem a título de resultante nem a título de hipótese diretriz, em que se trataria dum modo de conhecimento *sui generis* e próprio à metafísica.

[262] Edouard Le Roy considerou a filosofia bergsoniana como revolucionária e comparou-a às revoluções kantiana e socrática, pois ambas haviam engendrado um método. A diferença é, apesar de tudo, que, se o bergsonismo exerceu numerosas influências, não foi precisamente pela aplicação da sua “intuição”. Foi, principalmente, pelo destaque que dava ao devir e à duração vivida, ainda que, no mesmo momento em que apareciam *Les Données Immédiates*, o psicólogo W. James rejeitava tão vigorosamente o associacionismo em proveito da “corrente de consciência” (ver o capítulo IV, D). Mas o devir criador não é a justificação nem da intuição nem da metafísica e pode-se fornecer disso a seguinte contraprova: meu mestre Brunschvicg tinha uma profunda admiração por Bergson (e levava a amizade, ao que me pareceu, até a imitar, muitas vezes sem o querer, a maneira pela qual Bergson pronunciava o “t” à inglesa).²² Houve, pois, provável influência:

²² Sendo este livro um pouco uma confissão, não posso resistir ao prazer de lembrar o início da visita que fiz a Bergson, quando, há muito tempo, apresentei minha primeira comunicação à Sociedade Francesa de Filosofia. Eu estava impressionadíssimo em ver o grande Bergson, mas depois da influência que ele exercera em mim durante minha adolescência, não conseguia entender como o velho senhor que estava sob os meus olhos, preso em casa por seus reumatismos, pudesse ser o mesmo Bergson que eu tanto lera antigamente:

— Você introduziu — disse-me ele como muita benevolência — descontinuidades entre a criança e o adulto. Quanto a mim, sou de preferência pela continuidade.

— Sim — respondi emocionado —, eu sei que o senhor é...

Parei a tempo: ia dizer-lhe “que o senhor é bergsoniano”!

ora, o devir do pensamento segundo Brunschvicg, em filosofia matemática, física ou moral, é uma corrente criadora, imprevisível e sem finalidade, que é, de maneira impressionante, a duração bergsoniana, porém aplicada à história da inteligência.

D) Se as antíteses e oposições bergsonianas, que se colocam no plano da realidade estudada noutra parte nas próprias ciências, correm o risco de ser contraditadas pelos progressos dessas últimas, o método dos níveis de fenômenos próprio de Husserl com suas “reduções” e suas “colocações entre parênteses” não comporta o mesmo perigo, já que não contradiz as ciências e quer somente complementá-las com um modo de conhecimento especificamente metafísico, mas ela corre o risco complementar de ver seus níveis, em aparência separados e protegidos, invadidos pela análise científica em seus progressos impossíveis de limitar.

O grande mérito das intuições husserlianas é o de colocarem-se de uma vez em presença das “coisas elas mesmas”, logo do fenômeno, e de se recusarem a partir do dualismo do sujeito e do objeto. Husserl opõe-se tanto ao idealismo ou ao apriorismo kantiano, que atribuem tudo ao sujeito, quanto ao empirismo ou ao positivismo, que o esquecem em favor do objeto. O dado fundamental é, pois, para ele o fenômeno como interação indissociável, e é dessa indissociabilidade que quer partir para atingir o real. Foi por esse aspecto da sua doutrina que a fenomenologia inspirou a teoria psicológica da *Gestalt*, que se orientou para um fisicalismo inteiramente anti-husserliano, negligenciando cada vez mais o sujeito, porque, com a noção de interação indissociável, a psicologia da Forma ou *Gestalt* herdou igualmente da fenomenologia o que se poderia chamar seu atualismo ou sua ausência total de consideração pelas dimensões histórica ou genética.

[263] Com efeito, a interação ou indissociação entre o sujeito e o objeto pode ser analisada sob dois pontos de vista. Se se coloca sob o ponto de vista dos fatos, isto é, do fenômeno tal como ele se apresenta sem desejo imediato de transcendê-lo, essa integração é um momento da história, história do indivíduo ou história das idéias, logo psicogênese ou história das ciências, e a pesquisa consistirá em retratar as fases de uma tal interação. Recriminou-se muitas vezes a Brunschvicg seu idealismo, porque ele gostava dessa palavra e principalmente porque havia esquecido a biologia nas suas pesquisas de filosofia, matemática e física: mas Parodi acusava-o de positivismo no sentido de cientificismo e não estava nem certo nem errado. Na realidade, Brunschvicg, era, tanto quanto Husserl, adversário simultâneo do empirismo e do apriorismo e voltava também muitas vezes à interação do sujeito e do objeto que se “engalfinham”, dizia ele, modificando-se sem cessar um ao outro. Mas ele estudava essas modificações recíprocas no terreno da história, pelo método histórico-crítico. No domínio da psicologia genética eu, do meu lado, insisti sempre na mesma interação e se volto sem cessar às atividades do sujeito é porque os psicólogos de tendência empirista (tudo acontece) o esquecem muitas vezes (o que não impedirá muitos leitores desta obra de me chamarem de positivista).

Mas pode-se também, partindo da interação do sujeito e do objeto, ou da consciência na sua “relação com o mundo”, limitar-se a esboçar uma análise interna ou epistemológica, que chamaremos então “ontológica”, já que se refere à coisa ao mesmo tempo que ao sujeito que a intui. Esse será o método de Husserl, mas para compreendê-lo nas suas lacunas como nas suas ambições, portanto no seu “a-historicismo” como no seu projeto de instalar-se nas essências intemporais, é preciso fazer, apesar de tudo, um pouco de história.

Como já chamamos a atenção no capítulo II, Husserl começou com um belo livro sobre a filosofia da aritmética, onde ele procura prestar conta das operações numéricas por certas operações mentais como a da coligação ou reunião em um todo. Esse livro suscitou a crítica dos lógicos, que o acusaram de “psicologismo”, isto é, de passar do fato à norma, o que é certamente inaceitável. Sobre o princípio, os lógicos tinham, sem dúvida, razão, e Husserl convenceu-se disso a ponto de converter-se ao culto das verdades intemporais (ele tinha aliás uma grande cultura matemática) e de votar-se à pesquisa dos métodos que conduzem o sujeito x objeto a atingi-las. Mas a infelicidade para a sua doutrina ulterior foi que, nessa época da sua carreira, ele não compreendeu duas coisas essenciais.

A primeira pode parecer secundária, e dir-se-á aqui de mim que é o psicólogo quem fala, mas se verá em seguida sua importância: Husserl teria muito bem podido continuar a fazer uma boa psicologia sem cair no “psicologismo”. Ser-lhe-ia suficiente saber que estudava uma aritmética “natural” sem pretender com isso legisferar na lógica dos números, e construir por outro lado os modelos logísticos limitados, correspondentes ao que ele achava, e compará-los aos modelos inteiramente abstratos construídos por Frege, Schröder, etc. Não teria havido assim nenhum psicologismo, como passagem do fato à norma, mas um estudo interdisciplinar das filiações psicológicas concretas e das genealogias lógicas formais ou [264] abstratas. Isso lhe teria pelo menos evitado seguir uma crítica da psicologia que leva a resultados falsos, porque ele não viu que se podia fazer o que ele não realizou justamente por submissão excessivamente rápida a lógicos, que ignoravam as possibilidades da psicologia.

O segundo mal-entendido teve conseqüências bem mais pesadas. Husserl não era lógico de profissão ou vocação, pois não se interessava pelo formalismo como tal e acreditava nas “coisas” e na interação sujeito x objeto no seio do fenômeno. Tendo-se curvado ao veredito dos lógicos e renunciado assim a todo psicologismo, pôs-se a procurar como, partindo dessa interação fenomenológica, se pode atingir as verdades intemporais. E então, convencido do fato (isto é, ainda da hipótese) de que o sujeito psicológico não chega a isto por si mesmo, enquanto ele esteja fixado a um “mundo” espaço-temporal, imaginou um método de evasão ou de liberação desse mundo natural, que permitia atingir um nível mais profundo que a consciência “mundana”, e acreditou descobrir assim a possibilidade de “intuições” puras ou transcendentais. Também pensava abrir caminho a um conhecimento filosófico autônomo, liberado do sujeito empírico e das ciências ligadas a ele. Ora, o mal-entendido fundamental foi que seu sujeito transcendental era ainda um sujeito e que a “intuição pura” é ainda a atividade de um sujeito (no qual penetra a “coisa” ou a “essência”, está entendido, mas, se há intuição, há, apesar disso, sujeito): o resultado foi que, “transcendental” ou empírica, o apelo a uma tal intuição é ainda psicologismo, isto é, uma passagem do fato à norma.

A “redução fenomenológica” ou liberação da consciência que escala ao mundo espaço-temporal para aceder à intuição das essências exige então duas espécies de observações, umas de ordem lógica e outras de ordem psicológica.

Do ponto de vista da lógica, tudo foi dito pelos lógicos Cavaillès e Beth. A lógica, que é uma axiomática formal, repousa apenas sobre si mesma, isto é, sobre as regras normativas que permitem elaborar um sistema formal: definições a partir de noções arbitrariamente escolhidas como dadas e não definidas, axiomas (ou proposições indemonstradas), regras de cálculo e teoremas deduzidos por esse cálculo a partir dos axiomas e das definições. Oferecer um fundamento intuitivo a tais sistemas é sair do sistema para explicar epistemologicamente como ele é possível, mas não é fundar o sistema, fornecendo a garantia da sua validade. Essa validade não é senão normativa e consiste em uma segurança e não-contradição (que só se obtém aliás construindo sistemas de ordem superior: ver capítulo II, E 5.^o), enquanto que para o lógico a intuição não é mais que um fato: há pois passagem do fato à norma. Dizer que a intuição é “verdadeira” supõe uma justificação normativa que a própria intuição não fornece, já que é apenas a expressão da necessidade experimentada por um sujeito. Em resumo, como disse Cavaillès, ou bem a lógica está suspensa à intuição de um sujeito transcendental e não é mais absoluta (o que se desejaria que ela fosse), ou bem é absoluta e não há mais necessidade de uma intuição transcendental. E Beth, após Cavaillès, conclui, como ele, que para o lógico a fenomenologia não é mais que um psicologismo como um outro, mas desenvolvido em uma outra linguagem.

Do ponto de vista psicológico, diremos coisa completamente diferente e [265] simpatizaremos plenamente com o problema central posto por Husserl, o da pesquisa de noções “puras”, ou intemporais, assim como com a sua “redução fenomenológica” ou liberação do “mundo” espaço-temporal; e nos esforçaremos para compreender que sua crítica da psicologia não é mais que a manifestação de um amor desiludido, pois, permanecendo no plano da consciência, das intuições do sujeito e principalmente das suas “intenções”, mostra que não é um puro lógico. Ora, se no plano afetivo um amor desiludido é em geral sem remédio, no plano das idéias tudo se transforma no final das contas em trabalho de método e de verificações. Começamos, pois, por estas, para passar em seguida àquele.

Se simpatizarmos com o problema husserliano da liberação do espaço-temporal, não será por contágio ou influência (eu não tinha, para minha vergonha, lido uma única linha de Husserl até há bem pouco, espantado com o que Sartre e Merleau-Ponty tinham tirado dele), mas sim por uma razão muito mais decisiva: todo estudo da formação e do desenvolvimento das noções e operações intelectuais conduz a um tal problema e sobretudo permite assistir a uma tal liberação, sob uma forma espontânea e diretamente observável.

Não citarei, a título de exemplo (entre muitos outros mais particulares), senão a estruturação das operações como tais. Uma operação lógico-matemática é essencialmente atemporal e isso pode ser constatado entre outras operações por sua reversibilidade: se $2 + 3 = 5$, então $5 - 3 = 2$, por necessidade imediata e independentemente das ordens temporais de escrita ou de pensamento individual. O fato que a operação possa desenrolar-se nos dois sentidos e que um dos dois implica o outro por necessidade lógica imediata prova bem que nenhum dos dois é temporal. Ora, essa reversibilidade operatória não é compreendida senão tardiamente e constitui o principal problema para o sujeito na formação das suas operações. Enquanto não for atingida, não há possibilidade de composição aditiva: o sujeito de quatro a cinco anos pensará, por exemplo, caso se dissociem 10 bolinhas em duas coleções de 4 e de 6, que há mais bolinhas em dois pacotes que em um e isso mesmo se a soma for 10 e 10 nos dois casos: os nomes de número só servem então para individualizar os elementos, mas sem impor, absolutamente, o postulado que o todo equivale à soma das partes, porque esse postulado supõe a operação da adição e essa operação supõe a reversibilidade; ora, a passagem de 10 a 4 mais 6 parece ao sujeito uma transformação irreversível, que

modificou tudo, inclusive o valor do conjunto. A operação supõe a reversibilidade e esta, a conservação, etc., em um sistema total (um “grupo”, etc.), essencialmente extratemporal.

Ora, o fato assaz notável é que esse sistema se impõe ao sujeito lá pelos sete ou oito anos e que eles são (em média), precedentemente, impermeáveis a ele. Como, pois, explicar essa espécie de conversão ou de “redução fenomenológica” aos poucos? Começemos simplesmente por descrevê-la. Psicologicamente, as operações nascem das ações: a operação de adição procede da ação de reunir, etc. Mas as ações são, por si mesmas, irreversíveis, e não é suficiente em seguida interiorizá-las em pensamento para torná-las reversíveis. Por outro lado, uma vez interiorizadas, essas ações dão lugar a “regulações”, que não são ainda operatórias, mas já comportam uma reversibilidade aproximada: por exemplo, para uma criança de cinco a seis anos, uma fila de 10 bolinhas que se distanciam terá mais que 10 e, se se aproximam, terá menos que 10, por falta de reversibilidade e domínio da configuração espacial (do “mundo” espaço-temporal!); mas, se se distanciam cada vez mais os elementos, ela acabará por dizer: “Agora há menos bolinhas, não estão bastante aproximadas.” Essas regulações se traduzem, pois, por compensações que moderam ou freiam as transformações ainda irreversíveis, e essas compensações são a marca de uma equilibração progressiva cujo resultado é então o seguinte: em um dado momento (e isso se produz às vezes sob os olhos do experimentador), a criança, em presença de uma dissociação de 10 em 4 e 6, dirá por exemplo: “Tem mais, ah! não, o senhor não fez mais que separá-las e pode-se ajuntá-las de novo, o número é o mesmo, é forçoso, pois, que são as mesmas, etc.” Resumindo, há compensação em geral imediata da reversibilidade e do vínculo de necessidade lógica que ela comporta.

Há aí, bem entendido, apenas uma das fases da depuração dos conceitos e da formação das operações, e o processo acentua-se em seguida com a constituição de operações formais liberadas bem antes ainda do seu conteúdo espaço-temporal. Mas essa fase já apresenta um problema que toca o de Husserl: como pôde a operação liberar-se da irreversibilidade temporal? Lembro-me de ter ficado tão impressionado com esse problema, quando o entrevi pela primeira vez, que comecei primeiro (há muito tempo, isso para escusar-me invocando a juventude) por perguntar-me se, com a reversibilidade operatória, não intervinham transmissões nervosas quase instantâneas cuja velocidade, superior ou igual àquela da luz, permitiria remontar o curso do tempo ou anular o tempo... Depois renunciei a essas especulações esquadrihadas (pensei também num antiacaso que suprimiria no pensamento da criança o aumento da entropia ligada à irreversibilidade geral da consciência individual espontânea, etc.) e compreendi que havia aí sobretudo uma questão de níveis nas atividades do sujeito: a irreversibilidade está ligada à consciência do sujeito individual que, centrando tudo sobre a própria ação e as impressões subjetivas que a acompanham, é levada pelo fluxo dos acontecimentos internos e externos e dominada pelas configurações aparentes; pelo contrário, a descoberta da reversibilidade operatória marca a constituição do sujeito epistêmico que se liberta da própria ação em proveito das coordenações gerais da ação, isto é, dessas “formas” permanentes de reunião, de encaixe, de ordenação, de correspondência, etc., que religam as ações umas às outras e constituem assim sua subestrutura necessária.

Vê-se então, de uma só vez, que essa mudança de nível nas atividades de um sujeito, que de individual se torna epistêmico, pelo progresso interno das coordenações do seu pensamento e por uma equilibração que substitui a necessidade lógica à constatação empírica, apresenta certas analogias com uma “redução” fenomenológica. Com efeito, se bem compreendi as intenções de uma fenomenologia que se quer geral, isto é, descrevendo processos comuns a todos os sujeitos, e não especiais à consciência do filósofo que as descreve, a redução fenomenológica, a intuição das “essências” ou a “intenção” que atinge as formas devem [267] caracterizar todo pensamento científico, no próprio sábio, se ele não estiver envolto pelo seu positivismo, ou no sujeito pré-científico, construindo as noções que servirão de ponto de partida ao pensamento científico. Nesse caso, os fatos psicogenéticos, lembrados imediatamente, constituiriam uma simples confirmação da fenomenologia: é assim que o entendem certos partidários da escola, como Aaron Gurwitsch e outros.

Convém, com efeito, sublinhar fortemente a convergência entre o que o psicólogo da inteligência procura, sob o nome de “estruturas” operatórias, e o que a fenomenologia de Husserl deseja alcançar sob a superfície da consciência empírica ou espaço-temporal. A noção de “estrutura” não se reduz de modo nenhum a uma simples formalização devida ao espírito do observador: ela exprime, pelo contrário, através das formalizações às quais se presta de outro lado, as propriedades constitutivas do ser estruturado. Desempenha, pois, mas num terreno aberto à verificação e ao cálculo, o papel que se desejaria atribuir ao conhecimento “eidético”: acessível ao mesmo tempo ao observador e realidade mais profunda que a existência fenomenal, da qual fornece a razão, desempenha plenamente o serviço que se espera das “essências”, com esta diferença que é a seu favor: ela se deduz com rigor, no lugar de ser apenas intuída, ou, se se prefere, que sua intuição condense ou resuma uma síntese dedutiva, no lugar de deixá-la escapar.

Mas então é preciso colocar uma questão de método e perguntarmo-nos se o amor desiludido de Husserl pela psicologia não o conduziu, como acontece nesse caso, ou a alguma injustiça ou a alguma incompreensão que se tornou sistemática. Lembremos primeiro que todo problema pode vir a ser científico, se for suficientemente delimitado e suscetível de solução verificável por cada um: mas não há aí, pois, fronteira fixa entre ciência e filosofia, a fronteira sendo variável em função da posição dos problemas e do estado das verificações. Daí resulta que as fronteiras propostas pela filosofia positivista ou por qualquer outra filosofia permanecem arbitrárias e sujeitas à modificação segundo o estado dos conhecimentos. Ora, Husserl, após ter abandonado a psicologia para entregar-se à pesquisa das realidades extratemporais, acreditou dever, mesmo reconhecendo plena e explicitamente (*Ideen*) a legitimidade de uma psicologia experimental a título de ciência “natural”, designar-lhe fronteiras: essa psicologia está confinada, segundo ele, no mundo espaço-temporal e, por consequência, outros métodos são necessários para sair dele.

Ora, a grande lacuna da fenomenologia é a sua negligência dos pontos de vista histórico e genético (ela fala, como deve, atualmente, de uma gênese transcendental, mas com algum atraso e num outro plano). Colocando-se, pois, na perspectiva dos começos absolutos própria ao *Cogito*, ela não encontrou então dificuldades em cavar em profundidade, a partir da consciência adulta e atual, para encontrar, sob o nível espaço-temporal, níveis obtidos por reduções ou colocações entre parênteses tais que a psicologia espaço-temporal nada mais tem a ver com isso: donde a realização aparente do sonho de um conhecimento e de uma psicologia especificamente filosóficos. Mas, assim que restabelecemos a perspectiva histórica ou genética, encontramos-nos então em presença do seguinte embaraço: [268] estudando a criança desde o nascimento até sete a oito anos, faz-se psicologia científica, pois o sujeito está então dominado pelo universo espaço-temporal nas suas concepções do número, da classe lógica (classificação figural) e na sua irreversibilidade pré-operatória. Mas quando, lá pelos sete a oito anos, se efetua uma primeira “redução” conduzindo à reversibilidade operatória e às primeiras formas de necessidade atemporal, o psicólogo “científico” deve afivelar suas malas e deixar o campo livre para os filósofos? Ou tornar-se ele próprio fenomenologista?

Sendo todas as etiquetas secundárias, a única questão, mas ela é grave, é a dos métodos de descoberta e de verificação: intuições (eidéticas, “intencionais”, etc.) ou observação e experimentação. Ora, se a ciência é aberta, ela não saberia formular *a priori* nenhuma objeção contra a existência de intuições eidéticas, e se se deseja dar esse nome à conduta do pensamento que resulta de descentralização em relação ao sujeito individual e que marca a vinda por etapas do sujeito epistêmico, aos sete, vinte ou cinquenta anos, não vejo aí, da minha parte, nenhuma dificuldade. Mas o que pede o psicólogo zeloso de verificação é simples e unicamente que o sujeito que estuda essa intuição não seja sempre o mesmo que aquele que a experimenta. Ou melhor, tenho confiança naquilo que observo numa criança de sete ou doze anos (quando da formação das operações elementares, a seguir formais) porque, compreendendo mal o que se passa com um sujeito, eu posso rever um outro, etc., e após uma centena eu tenho com que fazer todos os recortes e controles necessários. Mas, se eu observar em mim mesmo as “intuições” que experimento, primeiro, não vejo nada que não seja elaborado, em lugar de assistir aos processos de formação; e, depois, o que vejo está de tal forma ligado às idéias que tenho sobre o assunto e sobretudo tão dependente das intenções de encontrar isso ou aquilo, que se torna inteiramente impossível traçar com certeza a fronteira entre as “intuições” do introspector e as intuições do introspectado. E, finalmente, temo que essa diferença entre a “análise eidética” praticada em si próprio e a simples análise do pensamento na sua formação e no seu funcionamento seja a única razão que torna a primeira “filosófica” e não a segunda (voltaremos ao assunto no capítulo IV).

Em uma palavra, problemas fenomenológicos, tanto quanto se deseje, mas não método fenomenológico, enquanto ele permanecer confinado na consciência do filósofo, e é chegado o momento de investigar por quê.

E) No ponto em que nos encontramos, os dois únicos modos de conhecimento que podem parecer específicos à filosofia e estranhos ou superiores ao conhecimento científico são a intuição e a dialética. Convém, pois, examiná-los de frente.

O conhecimento científico comporta dois modos fundamentais: a interpretação experimental e a dedução algorítmica, podendo aliás ser todos os dois, segundo os casos, mais ou menos estáticos ou dialéticos. Em uma palavra, as ciências supõem fatos e normas e encarregam-se de descobrir ou elaborar os dois.

O caráter notável da intuição filosófica, como a concebem Bergson ou Husserl, apesar das suas diferenças fundamentais, é de querer fundir num todo único [269] o fato e a norma, em lugar de combiná-los de diversas maneiras, como nas múltiplas variedades de disciplinas científicas. O problema é então examinar se essa união é fecunda ou se se trata de um produto bastardo ou de um cruzamento estéril.

A intuição eidética deveria fornecer ao próprio sábio, diz-nos Husserl, o conhecimento das essências que ele utiliza, se seu positivismo não o tornasse míope. Ora, há uma ciência em que se falou classicamente de intuição e de necessidade

lógica ou normativa e que, além do mais, não foi modificada em nada (não mais que as outras, aliás) pelos decretos positivistas: é a geometria, na qual pode ser interessante procurar o que se tornou a “intuição” no decorrer dos séculos. Um husserliano purista responderá talvez que a geometria, ocupando-se do espaço, ergue-se, pois, do “mundo” espaço-temporal e não de essências “puras”. Mas o espaço geométrico tocou tão bem o problema das essências que foi dela que Platão tirou sua intuição das Idéias.

A intuição geométrica dos gregos responde, pois, plenamente ao que dizíamos da intuição filosófica como fusão da norma e do fato. Euclides apenas escolheu, efetivamente, axiomas intuitivos, em oposição às axiomáticas modernas, cujos axiomas são arbitrariamente escolhidos contanto que sejam todos necessários, suficientes em seu conjunto e independentes. Ora, esses axiomas intuitivos de Euclides comportam bem os dois caracteres da norma e do fato: são, de uma parte, evidentes, o que garantiu sua verdade normativa, e, de outra, aplicáveis a todas as figuras do real, o que garantiu sua “relação ao objeto” ou adequação de fato.

No curso dos tempos modernos, pelo contrário, e antes do período atual (depois, dentre outros, Hilbert e Einstein), a intuição geométrica sofreu uma série de crises que seria muito longo retrair, mas cujo sentido geral é suficientemente claro: dissociação progressiva da norma e do fato. Com o dualismo cartesiano do pensamento e da extensão, esta, embora “clara e distinta”, não se inclina menos para o lado dos fatos, mas recebe do pensamento sua justificação normativa com, entre outras, a geometria analítica. Com Kant, o espaço é decididamente uma forma da sensibilidade e não do entendimento, e os matemáticos do século XIX tendiam a fazer da geometria uma matemática “aplicada” em oposição às matemáticas puras: álgebra, análise e teoria dos números. No entanto, a descoberta das geometrias não-euclidianas e a estruturação das geometrias segundo as formas abstratas da teoria dos grupos (de Sophus Lie, etc., ao programa de Erlangen de F. Klein) mantinham muito viva a tendência a uma elaboração lógica e normativa da intuição geométrica. Com o período contemporâneo, a fenda terminou e a intuição geométrica, mesmo permanecendo essencial do ponto de vista heurístico, perdeu seu valor de conhecimento e de verdade em proveito desses dois componentes desunidos no futuro: de um lado, uma geometria lógica, que nada mais tem de intuitivo (quanto às demonstrações) e que se reduz a puras axiomáticas formalizáveis (com união da topologia e da álgebra, etc.); e, de outro, uma física geométrica, como a de Einstein, que estuda o espaço dos corpos e não mais o do pensamento.

A lição desse desenvolvimento histórico é, pois, que a intuição inicial, fato e [270] norma ao mesmo tempo, só constituía um misto e não uma unidade cognitiva necessária, e que, desenvolvendo-se, seus dois componentes tiveram que se separar. É então não somente permitido, mas ainda obrigatório, perguntar-se se a intuição filosófica não é *a fortiori* de natureza composta análoga e exposta aos mesmos perigos, isto é, destinada a dissolver-se em duas espécies de componentes: uns psicológicos ou físicos e outros lógicos ou normativos.

A grande astúcia, certamente, da intuição segundo Husserl, e o que lhe permite pensar que seus componentes são indissociáveis, está em apoiar-se numa interação que é indissociável e que é a do sujeito e do objeto, criadora do “fenômeno”. Mas, e é daí que procede o sofisma, uma coisa é dizer que o fenômeno resulta de uma ligação indissociável entre o sujeito e o objeto, e outra é dizer que a intuição do fenômeno e de tudo o que se encarrega de encontrar nele comportam uma ligação indissociável entre os elementos normativos do sujeito e os elementos de fato relativos ao objeto. Na verdade, o fenômeno “sendo o que é” (como se costuma dizer), a intuição do fenômeno fica sujeita ao erro como à verdade, bem como todas as atividades do sujeito. E dizer que o fenômeno é interior à consciência, e que é primitivo, imediato, etc., não muda absolutamente nada, pois um dado primitivo pode ser menos verdadeiro e mais enganador que um dado elaborado, por causa do duplo sentido do termo subjetivo (deformando ou conhecendo). A crença segundo a qual a intuição é ao mesmo tempo “contato com o objeto” e “verdadeira” reclama, pois, uma prova dupla, de fato, e de justificação normativa; ora, desde que se procuram essas provas, a intuição dissolve-se em experiência e em dedução.

Tal é igualmente a sorte dos outros conceitos próprios ao intuicionismo fenomenológico. Uma “essência” é ao mesmo tempo um conceito do sujeito e o núcleo fenomenal do objeto. Mas como saber se a essência é “verdadeira”, sem examinar à parte a experiência do objeto (submetendo-a, bem entendido, à crítica epistemológica) e à parte a lógica da qual se serviu o sujeito para elaborar seu conceito? A “intenção” é uma orientação da consciência do sujeito dirigida para as essências e produtora de formas cognitivas, mas se é necessário lembrar sem cessar essas direções, a intenção também não é mais suficiente, apesar do tomismo, para assegurar um sucesso necessário, e isso até no plano do fenômeno, pois o inferno do conhecimento, como o dos outros pecadores que não são filósofos, está, ele também, prenhe de boas “intenções”.

Responder-se-á que, dissolvendo a intuição em verificação experimental e dedução, dissociamos a interação do sujeito e do objeto reconhecida como indissociável. Não é nada disso; mas substituímos, como a própria análise do fenômeno o exige, a idéia inteiramente arbitrária hoje em dia de um começo absoluto pela idéia dialética de um devir constante. Ora,

tanto a história das ciências como o estudo do desenvolvimento individual mostram que essa interação, mesmo permanecendo indissociável, passa de uma fase de indiferenciação a uma de coordenação: a partir de um estado de centração sobre um eu que se ignora e no qual o subjetivo e o objetivo estão inextricavelmente misturados, a descentração progressiva do sujeito conduz a um duplo movimento, de exteriorização tendendo [271] à objetividade física e de interiorização tendendo à coerência lógico-matemática, mas o conhecimento físico continua impossível sem o quadro lógico-matemático cuja constituição é impossível sem uma adaptação a um objeto “qualquer”. É esse duplo movimento que o intuicionismo negligencia e é por isso que a “intuição” continua sendo um pobre instrumento específico de conhecimento filosófico.

F) O problema do conhecimento dialético é bem outro, e se falamos muito pouco a seu respeito é porque poucos autores, depois de Hamelin, fazem dele um instrumento de conhecimento específico à filosofia: com efeito, o modo de pensamento dialético é de tal maneira inerente a todas as ciências que têm como objeto uma evolução ou um devir, que toda epistemologia dialética se apóia necessariamente na experiência adquirida em tais disciplinas, sociais ou naturais.

No entanto, tanto a conversão de Sartre ao pensamento dialético como as tendências próprias a um ou dois filósofos do Este mostram a possibilidade de uma dissociação entre duas dialéticas, uma imperialista e propondo dirigir as ciências, outra imanente aos desenvolvimentos espontâneos das ciências e se transformando reflexivamente em uma epistemologia mais geral. A primeira é a dialética dos conceitos, predominante em Hegel e pronta a renascer sob outras formas em todas as situações onde a filosofia for retomada pela sua ambição de guardião do saber absoluto: na sua *Crítica da Razão Dialética*, Sartre já diz que a verdadeira explicação deve ser construtiva em oposição às generalizações indutivas descritas pelo positivismo; Sartre não parece prever a extensão atual do construtivismo em todos os domínios científicos, experimentais ou dedutivos. A segunda forma de dialética não tem como objeto os conceitos como tais, mas as interpretações dos dados de experiências, e corresponde assim, atualmente, a uma das correntes mais vivas da filosofia das ciências, nas suas epistemologias especializadas. Não nos cabe, pois, discuti-la aqui, já que a oposição radical entre uma tal dialética e toda “intuição” está suficientemente clara.

*

Resumindo os capítulos II e III, pode-se, parece-me, concluir assim: a função metafísica, própria à filosofia, leva a uma sabedoria e não a um conhecimento, porque é uma coordenação raciocinada de todos os valores, inclusive os cognitivos, mas ultrapassando-os sem permanecer no plano do conhecimento apenas. Por outro lado, e sem exagero, pode-se sustentar que tudo o que foi produzido de válido pelos filósofos no terreno do próprio conhecimento, e não sonhamos absolutamente em contestar sua imensa importância, foi devido a uma reflexão sobre ciências já constituídas ou em vias de constituição, ou a felizes iniciativas, antecipando a possibilidade de ciências ainda a se constituírem, como testemunha a história das idéias ulteriores aos seus trabalhos. Por outro lado, o único modo de conhecimento invocado a título de instrumento específico próprio à filosofia, a saber, a intuição, aparece como um misto cuja análise revela os dois componentes ainda indiferenciados de experiência e de inferência dedutiva.

Mas como explicar essa confiança nas diversas formas de intuições, que [272] constituem assim a ilusão central das filosofias, propondo-se a atingir uma forma supracientífica de conhecimento? Pelo fato de existir um conjunto de valores vitais, cuja avaliação axiológica ultrapassa as fronteiras do conhecimento científico, e pelo fato de que esses valores correspondem, por outro lado, a intuições específicas, estranhas ao conhecimento do ser, mas constitutivas de tais valores como exatamente vitais, conclui-se então que esses instrumentos intuitivos, perfeitamente legítimos como fontes de avaliação, podem servir igualmente de instrumentos de conhecimento quanto a esse valor particular que a verdade representa. Esquece-se assim que a verdade não adquire seu valor próprio senão encarnando-se em regras necessárias de verificação, e se lhe aplicam os processos intuitivos, cujo caráter específico é o de não serem utilizáveis senão no acesso aos valores não cognitivos mas vividos. Numa palavra, confere-se à coordenação dos valores um estatuto ontológico que eles não poderiam comportar, para legitimar a passagem ilusória das intuições avaliadoras a uma impossível ilusão epistêmica. É, no entanto, esse gênero de sofismas que Kant já denunciava dois séculos atrás.²³

²³ Um belo exemplo desse esquecimento total do kantismo na geração ascendente é a obra de F. Brunner, *Science et Réalité (Philosophie de l'Esprit, Aubier)*. Pode-se resumi-la assim: 1) Não há verdadeira ciência senão em Deus; 2) A ciência ignora Deus; 3) Portanto, ela é “antropomórfica”, relativa, imperfeita, etc., enquanto só as noções de finalidade transcendente, etc., constituem conhecimentos válidos, porque não são antropocêntricos. É lamentável que a sabedoria divina, com a qual F. Brunner parece familiarizado, não lhe tenha inspirado informações mais completas sobre “a ciência”, da qual ele ficou a uma distância inquietante, para falar sem escrúpulos e propormo-nos a substituir o Brunnerocentrismo pelo antropomorfismo. Ter-se-ia esperado de um espírito tão teológico um pouco mais de honestidade nas suas acusações, antes de proclamar, por exemplo, “que a ciência no seu naturalismo ingênuo

Nota adicional sobre a ontologia e as “insuficiências” da ciência

O “filósofo” dá a si próprio, facilmente, uma imagem positivista da ciência e a reduz ao catálogo dos fatos e das leis. Os procedimentos da ciência, também, não são considerados senão como técnicas, permitindo a descrição dos fatos e o estabelecimento das leis. Por isso, a filosofia reserva-se o privilégio de discutir o valor da ciência e, por conseguinte, de sua verdade.

Ele censura então a ciência por negligenciar:

- 1) o homem;
- 2) o Ser; e, também,
- 3) a significação dos fatos.

Muitas vezes essas três críticas resumem-se em uma: a ontologia (ou melhor, a ôntica) concentra-se numa metafísica do sentido, e só há sentido para o homem. Mas:

- a) ou a elucidação do sentido depende de uma crítica do conhecimento, nesse caso a filosofia não se distingue da epistemologia;
- b) ou ela ultrapassa o levantamento epistemológico, o sentido sendo então constituído ou manifestado na *praxis* e na *história* (cf. a *Crítica da Razão Dialética*).

Mas o que é que torna inteligível a história ou a *praxis*? Uma intuição imediata? É um conceito epistemológico que pode ser discutido como tal. A “força das coisas”? Mas, então, por que filósofos? (Só para fazer a filosofia do engajamento, mas é o engajamento e não a filosofia que elabora o sentido.)

Consideremos então as três críticas separadamente:

1. A ciência negligencia o homem

Se o homem = eu, único e insubstituível, nada a dizer. Mas a filosofia quase nada mais tem a me ensinar senão a revelação da minha liberdade, quaisquer que sejam, por um lado, os determinismos do corpo, da sociedade, da história, o que conduz então a uma filosofia dos valores, sabedoria ou prolegômenos à minha sabedoria.

Caso contrário, o homem é o objeto de conhecimento. A idéia de que o homem objeto é o inessencial fenomenal é devida a um duplo sofisma ou a uma dupla superstição, porque:

- nada impede a possibilidade de uma psicologia (ou de uma etnologia, etc.) do sujeito como sujeito (a não ser no sentido acima, que nos transfere para o inefável);
- hoje, mesmo a metafísica procura a essência do homem a partir do fenômeno, ou, como se verá mais adiante, o discurso sobre o fenômeno.

2. A ciência negligencia o Ser

Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, tradução francesa, 1958, P. U. F., da França. “A filosofia visa sempre aos fundamentos primeiros e últimos do ente”, mas acrescenta: “e isso de maneira que o próprio homem encontre aí, expressamente, uma interpretação e também uma intuição dos fins concernentes ao ser-homem” (p. 17).

Mas pode-se observar então:

não pode superar” “a irritante oposição do sujeito e do objeto” (pp. 149-150), como se ele conhecesse as inúmeras relações que a esse respeito admitem as matemáticas, a física, a biologia e a psicologia.

a) que um levantamento sobre o Ser chega finalmente a um levantamento sobre o *fundamento* dos valores;²⁴

[274]

b) a obra de Heidegger, por exemplo, expõe sem cessar o trágico divórcio do Ser e do saber. Mas, aceitando esse divórcio, pode-se concluir ou que o saber renuncia ao absoluto pelo próprio fato que ele se impõe de circunscrever os problemas, ou que as interrogações são orientadas diferentemente. O saber descreve, nesse último caso, a aparência ou a realização do Ser nos diversos planos que o método do saber é capaz de elaborar; a filosofia não é um saber do Ser: ela tenta assegurar sua revelação. E, desse fato, ela tende para a mística ou a poesia, e não pode iludir essa vocação, respeitável, certamente. Mas o diálogo é interrompido entre o logos do saber e o logos de Hölderlin. O divórcio do Ser e do saber pode tão bem marcar a insuficiência da ciência em revelar o Ser (o que ela jamais pretendeu fazer) como marcar a falência da metafísica como produtora de *verdades*. É por isso que, apesar da crítica severa que Heidegger faz da noção de valor, é bem no plano dos valores que a reflexão metafísica levanta seu vôo e sua inspiração;

c) um sinal disso é que uma filosofia dessa espécie se busca no plano do falar e não da linguagem enquanto objeto de ciência. Filosofar é traduzir. Os dois cursos de Heidegger *O Que se Denomina Pensar?*, são consagrados um a traduzir uma expressão de Nietzsche, outro a traduzir dois versos de Parmênides – e a traduzi-los *em grego*. Não é que a palavra pense: é que não há mais fronteiras entre a língua do Ser e sua meta-linguagem. Estranho pensamento, que recusa o fato e o cálculo, para contentar-se com seu próprio exercício. Observar-se-á que Heidegger não tentou jamais a crítica da *ciência*, o que é conceder-lhe muita honra: supõe-se, pois, que ela saiba do que fala e que fala muito do objeto que modestamente ela se fixou. Mas é esquecer também que a própria ciência põe-se em questão, que o ser da microfísica não é o mesmo que o da física galileana, que o ser matemático de hoje não é mais o mesmo que o de Euclides e de Descartes, etc. Por que não começar a ontologia por esse levantamento sobre o ser da (ou das) ciências?

(E que não se diga que esse ser é o da coisa: é bem um ser para – o sujeito, para o sujeito conhecedor bem entendido.)

d) Enfim, *Sein und Zeit* distingue a análise existencial²⁵ (dos *entes*) da análise existencial²⁶ (ontológica, em oposição a ôntica). Mas só a primeira parte do programa foi realizada. Será uma aventura considerar que isso marca não a falência, mas a *impossibilidade* da metafísica?

3. A ciência negligencia a significação dos fatos

Essa crítica, que reaparece correntemente, pode ter dois sentidos.

a) No primeiro, ela quer dizer que a ciência só atinge o acidente. Voltaremos, pp. 122-125, a essa concepção, que não é, absolutamente, a do posi-[275]tivismo. Doutra parte, a ciência não se limitou jamais à “caça de Pan”: a coordenação dos fatos e das leis, a simulação pelos modelos, a elaboração da teoria, são outros tantos passos pelos quais se constitui a significação. E não é duvidoso que, por mais “delimitados” que sejam os problemas, essa significação seja ordinariamente mais profunda que a atingida pela intuição direta. Pretendeu-se algumas vezes que, passando dos fatos à teoria, o sábio passa da ciência pura à filosofia. E, com efeito, a necessidade de filosofar não poupa, havendo ocasião, o homem de ciência. Mas é contrário à natureza do espírito científico imaginar que a “teoria” ou “sendo” possam elaborar-se segundo uma outra Razão que não seja a da ciência. Bem entendido, os métodos – se método quer dizer técnica de aproximação, etc. – não são necessariamente os mesmos em cada plano de elaboração: mas a ciência não se autoriza duas fontes de verdade, dois modos de julgamento, e é nisso que difere da filosofia. Brunschvicg (*Écrits Philosophiques*, t. III: *Sciences et Religion*, P.U.F.) volta a esse propósito sobre a distinção pascaliana, e mostra excelentemente que o espírito da ciência hoje em dia é necessariamente ao mesmo tempo fino e geométrico.

²⁴ Heidegger recrimina Nietzsche (*op. cit.*, p. 213) por não ter compreendido que a origem do conceito de valor constituía problema, e de não ter assim “atingido o centro verdadeiro da filosofia”.

²⁵ No original: *existentielle*. (N. da DIFEL.)

²⁶ No original: *existentiale*. (N. da DIFEL.)

- b) Num segundo sentido, a crítica poderia dizer que a ciência não visa senão ao objetivo e ignora por método as significações subjetivas – o que se censurou na psicologia do comportamento. Visa-se à adrenalina ou às contorções, mas não à cólera, etc. Mas existe uma psicologia da conduta (à qual voltaremos na p. 284); a lingüística científica não se limita às significações inscritas no dicionário, e o estudo do sentido não é, de maneira nenhuma, apanágio da filosofia reflexiva.

*

Em resumo, a filosofia teria cem vezes razão se reservasse para si os territórios onde a ciência não vai, não quer ir, não pode ir no momento. Mas nada autoriza a acreditar que seus processos estão guardados *in aeternum*. E ela não está em condições de provar que seus problemas são por natureza diferentes dos que a Razão científica se propõe a abordar. A ciência não visa senão à aparência? Mas, segundo a fórmula bem conhecida, de todos os caminhos que conduzem ao Ser, o parecer talvez seja ainda o mais seguro. Quanto a marcar os limites atuais do saber científico, não é a tarefa do próprio pensamento científico? Nenhum filósofo faria, sem dúvida, das ignorâncias e das impotências da ciência uma lista tão longa e tão severa quanto a que um sábio seria capaz de preparar.

As Ambições da Psicologia Filosófica

O termo psicologia filosófica pode ser tomado em dois sentidos muito diferentes, dos quais reteremos apenas o segundo. De acordo com o primeiro, tratar-se-ia de toda forma de psicologia, qualquer que seja, desde que elaborada por autores que também fossem filósofos. Ora, uma tal acepção do termo psicologia filosófica não comporta nenhuma significação intrínseca, pois é evidente que os filósofos, antes da criação de uma psicologia científica, puderam entregar-se seja a ensaios puramente especulativos, utilizando dados psicológicos como ponto de partida de desenvolvimentos metafísicos, seja a inícios de psicologia concreta, anunciando a futura psicologia positiva, seja sobretudo aos dois ao mesmo tempo. F.-L. Mueller, numa recente obra sobre *L'Histoire de la Psychologie de l'Antiquité à nos Jours*, onde muitas teses exigirão um exame crítico no curso do capítulo V, delineou de maneira excelente os traços essenciais dessa psicologia dos grandes filósofos; mas não trataremos dela aqui. O importante é dissipar todo equívoco e lembrar claramente (cf. aliás o capítulo II, B) que, se a psicologia científica só começou no século XIX sob uma forma experimental, observações mais ou menos metódicas ou ocasionais puderam prepará-la de longa data.

Hoje, pelo contrário, dá-se o nome de “psicologia filosófica” a uma psicologia que se quer explicitamente distinta da psicologia científica e que atribui a si própria, como finalidade, completar ou mesmo suplantar essa última. É apenas dessa corrente de idéias que se tratará aqui, pois a discussão da sua legitimidade e da validade dos resultados obtidos é essencial para o nosso problema geral da possibilidade de um conhecimento filosófico distinto de um conhecimento científico. Esse problema geral toma aqui uma forma específica particularmente interessante ao nosso ponto de vista, já que essa psicologia filosófica se liga a um domínio delimitado, tido como diferente do da metafísica e relativo apenas ao “fenômeno”. Pode-se, a esse respeito, fazer com que a psicologia filosófica remonte até Maine de Biran, pois, se na sua época a psicologia científica não tinha tomado consciência de sua autonomia e a psicologia biraniana não se opunha senão à dos empiristas, Biran acreditava na distinção kantiana do númeno e dos fenômenos e pensava limitar sua pesquisa somente aos últimos, o que não o impedia de prolongá-la em especulações espiritualistas.

Todavia, sendo sempre solidária com os grandes sistemas metafísicos (senão chegaria rapidamente à positividade, o que não significa de modo nenhum ao positivismo), a psicologia filosófica está sujeita, é natural, a “variações” de certa [277] maneira congêntas, o que constitui uma primeira marca distintiva. Responder-se-á que isso acontece também no terreno da psicologia científica, o que é verdade, se se coloca sob um ponto de vista estático. Mas a grande diferença é que os psicólogos experimentais pesquisam em conjunto os instrumentos de controle que possam pô-los de acordo. Existe uma União Internacional de Psicologia Científica, agrupando todas as sociedades de psicologia de todo o mundo, exceto aquelas das quais não se tem a prova do seu trabalho efetivo.²⁷ Ora, o Comitê central dessa União reúne, há muitos anos, uma quinzena de membros de tendências diversas, entre os quais, no momento, dois representantes de países do Este e dois padres, sem que surgisse a menor dificuldade na elaboração do programa dos congressos internacionais ou das pesquisas em comum (essas últimas devendo comportar, entre outras coisas, pesquisas comparativas para verificar a generalidade de certos fatos e ver se eles dependem ou não do meio cultural). Parece-me difícil conceber um Comitê internacional ocupando-se de psicologia filosófica que fosse tão harmonioso, se compreendesse no seu seio tomistas, partidários do materialismo dialético, fenomenologistas, bergsonianos, kantianos, racionalistas, etc.

A) Um primeiro problema é relativo ao próprio objeto da psicologia filosófica. Será possível o acordo sobre as palavras se se disser que esse objeto sai dos fenômenos, mas a fenomenologia põe num tal conceito uma coisa bem diferente da psicologia científica; e a “psicologia racional”, sempre ensinada pelos tomistas, ignora por princípio a distinção entre o fenômeno e o númeno, distinção aliás negada também por muitos outros, ou tomada em aceitações bem variáveis. Portanto, a questão não é essa, mas sim saber: 1.º Se a psicologia filosófica se ocupa de “fatos” ou de outra coisa que se denominará “essências” ou “intuições”; 2.º Se o que se designa pelas palavras “intenção” ou “significação” sai de uma ou da outra dessas possibilidades; 3.º Estabelecer se esse objeto da psicologia filosófica é ou não relativo somente à consciência e se a linha de demarcação entre as psicologias filosófica e científica deve ser traçada em função dessa consciência ou da introspecção.

²⁷ Isso quer dizer que, por intermédio dessas sociedades, a Associação agrupa mais de 40.000 membros, convidados para os congressos internacionais.

Em relação aos fatos ou às essências, as psicologias filosóficas de Maine de Biran ou de Bergson não hesitam em considerar que elas se colocam no terreno dos fatos e aí desejam permanecer, mas consideram que atingem melhor os fatos que o empirismo ou que a psicologia de laboratório, e que elas fornecem melhores interpretações neste caso. É, pois, nesse plano que conviria discuti-las.

Por outro lado, a psicologia de Sartre, etc., pretende transcender os fatos em proveito das essências, mas a questão é saber se ele compreendeu o que seja um “fato” no domínio da psicologia, dada a definição bastante estupefaciente que ele propõe: “Aguardar o fato é por definição aguardar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é rejeitar por princípio o essencial no futuro: ‘É para mais tarde, quando tivermos reunido bastantes fatos’. Os psicólogos não vêem, com efeito, que é tão impos[sí]vel atingir a essência amontoando acidentes quanto chegar à unidade ajuntando indefinidamente algarismos à direita de 0,99. Se seu único alvo é acumular conhecimentos de detalhes, nada se pode dizer; simplesmente não se compreende bem qual seja o interesse desses trabalhos de colecionador. Mas se, na sua modéstia, anima-os a esperança louvável em si de que se realizará mais tarde, baseada nas suas monografias, uma síntese antropológica, estão em contradição com eles próprios.”²⁸

Pode-se, é evidente, encontrar nos círculos psicológicos (“a psicologia atrai os psicopatas”, dizia Claparède) personagens mantendo a mentalidade de colecionador de borboletas ou de cartões postais, como às vezes acontece de se encontrar nos círculos filosóficos esquizóides atingindo as “essências” por um preço muito barato. Mas descrever o trabalho de laboratório como o faz Sartre prova evidentemente que lá não se puseram jamais os pés e que não se tem a menor noção do que seja uma pesquisa experimental.

Um “fato”, tal como o concebem os que dele se ocupam, apresenta três caracteres dos quais pode-se perguntar se o primeiro e o terceiro não se avizinham do que Sartre chama de “essência” e o segundo serve de controle aos outros dois: com efeito, cada “fato” científico constitui: a) Uma resposta a uma questão; b) Uma constatação ou leitura; c) Uma série de interpretações já implícitas tanto na própria maneira de apresentar o problema, quanto (infeliz ou felizmente, como se queira) na constatação como tal, ou leitura da experiência, e explícitas na maneira de compreender essa resposta dada pelo real à questão formulada.

a) Um fato é primeiro uma resposta a uma questão. Se Sartre tivesse consultado psicólogos antes de julgá-los à luz do seu gênio, teria sabido que eles não aguardam o acidente mas sim começam por formular problemas a si próprios. Esses problemas são mais ou menos inteligentes, mas são problemas; por exemplo: estabelecer se no sujeito em desenvolvimento, isto é, na criança, o número inteiro se constrói diretamente a partir da classe lógica, por correspondência biunívoca e construção de uma “classe de classes equivalentes”, como o pensavam Frege e B. Russell, ou se a construção é mais complexa e pressupõe a noção de ordem. Não sei se esse problema toca as “essências” porque nunca compreendi muito bem o que seja uma essência e encontrei entre os filósofos respostas um tanto diversas demais, mas sei que Frege acreditava encontrar a essência do número na correspondência biunívoca e recíproca, independentemente de qualquer psicologismo, e que os trabalhos de Frege conduziram Husserl a pesquisar as essências no lugar dos “acidentes”. Penso, pois, que um problema bem formulado é sempre conceitual e participa de perto ou de longe do que alguns chamam de essências; e que o problema escolhido aqui como exemplo toca bem de perto à “essência” do número, com a diferença, capital aliás – sobre a qual voltaremos –, que, em lugar de procurar essa essência no meu eu, apesar dos preconceitos favoráveis que nutro a seu respeito, creio ser prudente examiná-la em pessoas em [279] formação, que não sofreram muitas sofisticções doutrinárias ou que friamente as deixaram cair. É verdade que às vezes um fato parece semelhar-se a um “acidente”, como no caso da maçã que cai ao lado de Newton, mas o acidente só se tornou um “fato” porque Newton formulava a si próprio certas questões. Se Adão tivesse deixado cair a maçã que Eva lhe estendia, talvez tivesse escapado, e nós com ele, do pecado original, mas não teria por outro lado descoberto a gravitação.

b) Um fato é em seguida uma constatação ou “leitura da experiência”, e é aqui que os mal-entendidos são os mais graves do ponto de vista da essência e do acidente, porque os filósofos, como por prazer, simplificaram ou confundiram os problemas (e confundiram porque simplificaram), quer tenham sido empiristas, positivistas ou fenomenologistas, etc., em vez de se entregarem à única pesquisa que permitiria vê-los de maneira clara: estudar experimentalmente sujeitos que constatarem um fato, de maneira a analisar no que consiste essa constatação. Ora, essa análise está longe de ter sido levada até onde conviria, mas nós a captamos no Centro de Epistemologia Genética e sabemos bastante a seu respeito²⁹ para poder afirmar que o estudo experimental da constatação contradiz a interpretação que dele dá o empirismo (ou, como F. Gonseth

²⁸ *Esquisse d'une Théorie des Emotions*, 2.^a edição, 1948, p. 5 (citado por F.- L. Mueller, *loc. cit.*, p. 406).

²⁹ Ver os *Études d'Epistémologie Génétique*, P. U. F., vol. V a X.

dizia de nossos trabalhos: “O estudo empírico da experiência refuta o empirismo”) e com ela a interpretação dos que, para criticar o “fato”, se atêm à maneira pela qual o empirismo o concebe.

Como Duhem o havia mostrado há muito tempo no terreno dos fatos físicos, uma constatação é sempre responsável por um sistema de interpretação, ou, como dizia ele, por uma “teoria”. Ora, o extraordinário é que acontece o mesmo em todos os níveis. Uma criança a quem se mostra uma série de hastes verticais ordenadas em diferenças iguais (a linha das pontas sendo então uma reta inclinada) ou decrescentes (essa linha sendo então hiperbólica) e a quem se pede comparar duas diferenças percebidas no início e lá pelo fim da série entrega-se a essas constatações perceptivas de maneira diversa, conforme ela se dê ou não uma “idéia” da linha das pontas; percebe uma linha como horizontal ou como oblíqua conforme tenha ou não tido a “idéia” de procurar referências exteriores à figura, etc. Desde o nível perceptivo, a constatação do fato é, pois, solidária de uma estruturação interpretativa. Com maior razão ainda, desde que se trate de constatações complexas, como no caso da formação do número e da correspondência biunívoca (citada em *a*). Acreditei “constatar” a existência de um nível onde a criança não acredita na conservação do número (logo, na permanência da equivalência por correspondência) assim que se muda a disposição espacial dos elementos: mas minha “constatação” foi bastante “objetiva” para que outros observadores “constatem” os mesmos “fatos”? Na realidade, muitos dos meus leitores tiveram os mesmos escrúpulos e só me certifiquei lendo os resultados dos controles feitos em muitos outros países.

Resumindo, a própria constatação é conceitualizada e a “leitura” da experiência jamais é uma simples leitura e, na realidade, comporta toda uma estruturação. Estamos, pois, longe do “acidente” ou da “desordem” aos quais Sartre se refere, e se é verdade que a conquista do objeto comporta uma série de aproximações [280] comparáveis à passagem de 0,99 a 1 (e desafio Sartre a atingir o limite melhor que nós, se bem que ele experimenta a confortável impressão de instalar-se lá diretamente pela “intuição”), é essa série de aproximações que se chama a conquista da objetividade a partir dos inevitáveis erros subjetivos do início. Descrever essas diligências com os termos “amontoar acidentes” significa simplesmente que se ignora tudo a respeito dessa ascensão que a objetividade comporta e surgirá o problema de saber se não está, precisamente nisso, a marca distintiva da psicologia filosófica.

c) Um “fato” supõe interpretações implícitas desde a posição do problema e a constatação, mas ele só é um fato científico quando conduz a uma interpretação explícita que assegure sua compreensão. Que essa interpretação possa ser adiada por prudência (“isso será para mais tarde”), acontece, é claro, e é uma nova marca da objetividade. Mas não impede, em nada, a interpretação provisória ou hipotética, e se não se procedesse assim não se procuraria reunir outros fatos.

Numa palavra, a condenação dos “fatos” cujo valor acabamos de avaliar não depende do problema da essência e do acidente, é antes testemunho de uma dificuldade em compreender a importância da objetividade. Falta-nos examinar a validade de um conhecimento psicológico direto das “essências” e sobretudo perguntar-nos se é possível um conhecimento “subjetivo”, em outras palavras se, porque a psicologia é o conhecimento do sujeito e da sua subjetividade, nos podemos, por isso mesmo, dar o direito de falar de conhecimento tratando subjetiva e não objetivamente dessa subjetividade inerente ao sujeito. A razão central da oposição dessa psicologia fenomenológica aos fatos é que, evidentemente, para ela o saber se desumaniza, esquecendo suas raízes existenciais, porque o fundo do psiquismo é irracional: a emoção é uma atitude mágica, a imagem é uma ausência do objeto que quer se fazer passar por presença, etc. Essa tese significaria não apenas que a inteligência não é tudo na vida mental, o que é evidente, mas, ainda, que as estruturas racionais não constituem senão superestruturas muito secundárias, em lugar de estarem ligadas às estruturas do organismo e às da coordenação geral das ações, como por minha parte eu suporia. Mas, no estado atual dos conhecimentos, essas questões de conjunto não podendo dar lugar a nenhuma solução demonstrada, é claro que as hipóteses irracionais permanecem plausíveis, porém no momento esse não é o problema. Precisamos, isso sim, saber se para compreender o irracional é necessário utilizar um pensamento irracional, ou se este corre o risco de cair na simples descrição romanceada, em oposição à inteligência que (mesmo se ela for apenas uma superestrutura negligenciável para o sujeito e que não esteja ligada às profundas estruturas do seu ser) compreende tudo, inclusive a desordem: por exemplo, para compreender o acaso, que é o modelo do irracional, o físico ou o matemático não se sentem constrangidos em pensar “no acaso”. Que certos psiquiatras possam experimentar a necessidade, para compreender seus doentes, de entrar na sua pele, de pensar irracionalmente e adotar, entre eles próprios e o paciente, uma atitude existencial e não teórica, é perfeitamente legítimo e explica o sucesso da fenomenologia em alguns alienistas contemporâneos; apenas é um ponto de vista essencialmente prático cujo sucesso não prova nada do ponto de [281] vista científico. Mas, que uma psicologia filosófica pretenda apoderar-se do irracional abraçando seus contornos, isso suscita maiores dificuldades, pois se trata então de conceitualizar esse vivido, e toda conceitualização é um retorno à razão.

Não querendo portanto curvar-se às exigências da objetividade científica, cuja ambição entretanto é compreender cada vez mais (ver B) toda a vida mental, inclusive a subjetividade, em cada um de seus aspectos, mesmo irracionais, e não

podendo escapar às exigências da conceitualização, os psicólogos fenomenologistas procuraram então elaborar conceitos que traduzem os movimentos da consciência melhor que os conceitos “positivos”: tais são as noções fundamentais de intenção e de significação. Mas é preciso examinar se são noções válidas (tomadas no seu sentido geral e independentemente das aplicações particulares que delas foram feitas nos problemas da emoção, da imagem ou da percepção) e se, sendo válidas, são realmente estranhas à conceitualização da psicologia científica.

A noção de intenção comporta duas significações, das quais a segunda prolonga a primeira num plano epistemológico. Do ponto de vista psicológico, é a afirmação de que todo estado de consciência exprime um movimento “orientado para” (não dizemos um alvo, pois isso já é uma interpretação) um estado final buscado e desejado: toda vida mental seria intencionalidade e, por não compreender esta última, sua dimensão essencial seria empobrecida. Do ponto de vista epistemológico, a “intenção” de Husserl deriva da *intentio* que seu mestre Brentano tirou do tomismo após ter abandonado a Igreja: é ainda a intencionalidade que, no plano do pensamento, pode atingir as formas ou essências quando, no conhecimento, o sujeito “torna-se” o objeto, não material mas intencionalmente.

Ora, a intencionalidade é efetivamente uma dimensão fundamental da vida mental, que cada um leva em consideração em graus diversos, desde que a psicologia abandonou essa espécie de atomismo mecanicista que o associacionismo tinha proposto como modelo exclusivo. O próprio termo intenção talvez seja menos empregado que outros, mas a idéia é geral. Unicamente, foi sobretudo a seu respeito que Dilthey, Spranger, Jaspers, etc., desenvolveram a oposição bem conhecida entre “compreender” e “explicar”: a compreensão situa-se intuitivamente na intenção de outrem, enquanto a explicação refere-se ao mecanismo causal. Foi essa oposição, que se tornou clássica nos países germânicos, que alimentou as tendências antiexperimentalistas em certos meios e é evidente que a psicologia fenomenológica, falando de “intenções”, situa-se no terreno da “compreensão” e dá a si própria a impressão de contrariar, por isso mesmo, as atitudes “explicativas” e objetivas da psicologia científica.

Mas, se a distinção entre explicação e compreensão é perfeitamente fundamentada como correspondendo aos dois pontos de vista diferentes da consciência do sujeito e do comportamento no seu conjunto, nada mais inútil que ver aí uma oposição de princípio, pois aí está o modelo de dois pontos de vista complementares, não antitéticos, e mesmo complementares no sentido usual e lógico do termo, não no sentido físico (onde os complementares são alternativos e não podem ser realizados simultaneamente). O resultado disso é que, mesmo quando [282] não se fala explicitamente em intencionalidade, numa teoria de tipo “explicativo”, a noção pode aí desempenhar um papel central, mas em um outro vocabulário. Se posso citar a mim mesmo a título de exemplo, tudo o que procurei analisar em termos de esquematismo senso-motor e de esquemas de assimilação está penetrado de intencionalidade (e não foi por nada que o filósofo fenomenologista Aron Gurwitsch, de Nova York, bem mais ao corrente da psicologia que seus colegas de língua francesa, utiliza minha noção de assimilação para justificar suas teses). Desde antes da linguagem, o bebê reage aos objetos, não por um jogo mecânico de associações estímulo-resposta, mas por uma assimilação integrativa a esquemas de ações que imprimem uma direção aos movimentos e englobam a satisfação de uma necessidade ou de um interesse. Primeiro isolados em função das diversas possibilidades ainda descoordenadas do próprio corpo, esses esquemas coordenam-se por assimilação recíproca e pode-se falar de intencionalidade estrita a partir dessas coordenações.³⁰ De maneira nenhuma intelectualista, já que o esquema de assimilação é ao mesmo tempo motivação e compreensão, esse modo de interpretação acaba de ser aplicado por S. Scalona às reações afetivas do primeiro ano, cuja importância ulterior é conhecida.

Substituindo assim a assimilação pela noção mecanicista de associação (e isso vale naturalmente *a fortiori* para a continuação do desenvolvimento), incorpora-se a intencionalidade em um ponto de vista “explicativo”, pois o esquematismo assimilador constitui o prolongamento de mecanismos biológicos, sem excluir em nada o ponto de vista da “compreensão” subjetiva. Em particular, no que se refere à finalidade, noção subjetiva toda relativa à consciência do próprio sujeito, introduz-se um paralelismo entre essa noção egocêntrica que seria ilusória do ponto de vista explicativo e um sistema causal de desequilíbrios e reequilibrações, a marcha para o equilíbrio explicando-se ela própria por um jogo de regulações fechadas ou auto-regulações.

No que se refere à noção de significação, da qual muitos chegam até a estabelecer o critério da psicologia filosófica em oposição à psicologia científica, esta última lhe atribui, pelo contrário, um papel cada vez mais importante, de pleno acordo com a lingüística saussuriana e com a antropologia cultural de Lévi-Strauss. Na perspectiva há pouco indicada, o esquematismo senso-motor já é, bem antes da linguagem e da representação, carregado de significações, pois assimilar um objeto a esquemas consiste em conferir-lhe significações. Mas os significantes próprios a esse nível não são ainda senão

³⁰ E de uma intencionalidade que é criadora de significações, isto é, desse gênero de realidades que os fenomenologistas descrevem em termos de “essências” quando vêem, com razão, na intencionalidade elo indissociável entre o sujeito e o objeto.

indícios ou sinais perceptivos. Por outro lado, com as funções semióticas aparecem significantes diferenciados: os signos da linguagem e os símbolos próprios ao jogo simbólico, às imagens mentais, etc. A fórmula de Sartre, segundo a qual a imagem é uma ausência de ser querendo fazer-se passar por presença, não é mais que uma descrição romaneada de toda representação, na qual um significante diferenciado, seja símbolo ou signo, permite evocar uma realidade ausente. “Ato mágico”, diz Sartre, “encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual se pensa”, seja, mas o verbo também é magia, o signo algébrico o é do mesmo modo, sendo que a única diferença é que a imagem evoca dados perceptivos (sem entretanto derivar da percepção), enquanto que o signo evoca realidades conceituais. É claro que há aí magia se se começou por decidir a nada “explicar”, limitando-se a compreender intuitivamente, mas pode-se então perguntar a si próprio se a magia é inerente a Sartre, cujo modo de conhecimento lembra aqui o co-nascimento³¹ de Claudel, ou se ela está no sujeito: ora, para quem olha o sujeito sem se esforçar em atribuir-lhe uma magia, pelo menos nesses pontos, a aparição do símbolo carregado de metáforas lá por um ano e meio a dois anos prolonga a imitação, pois a imitação, que é uma espécie de representação em atos materiais, consegue, uma vez adquirida uma virtuosidade suficiente, libertar-se do seu contexto motor inicial, funcionar sob formas diferenciadas (quer dizer, sem que a primeira cópia imitativa se faça na presença do modelo) e finalmente interiorizar-se, exatamente como a linguagem quando ela se torna linguagem interior. A imagem mental deve então sua formação a uma imitação interiorizada, cujos poderes são ainda muito reduzidos na criança (apesar da imaginação que se lhe atribui) e devem ser completadas por um jogo simbólico ainda de imitação exterior, mas desenvolvendo-se em seguida cada vez mais sob a ação do pensamento.

Resumindo, nem a profunda intencionalidade da vida mental nem o papel absolutamente geral da noção de significação, que bem poderia ser a característica cognitiva mais essencial da consciência, em paralelo com o aspecto dinâmico próprio às intenções, constituem uma busca reservada à psicologia filosófica: são noções correntes na psicologia contemporânea.

B) Iremos nós, então, encontrar nas noções de consciência e de introspecção o critério do objeto próprio às psicologias filosóficas? Estamos, com certeza, perto do alvo, mas é precisamente sobre esse ponto que os mal-entendidos, involuntários ou às vezes quase deliberados, são os mais tenazes e os mais carregados de consequência. Na sua *Psychologie Contemporaine*, também destinada, assim como sua *Histoire de la Psychologie*, a reabilitar a psicologia filosófica, F.-L. Mueller enuncia por exemplo esse surpreendente propósito acerca da tendência atual de considerar o animal como um sujeito e não como um autômato: “Pode-se negar que esse reconhecimento do animal como sujeito abre uma 'problemática' de ordem filosófica? Poder-se-ia dizer que ainda aqui a filosofia, expulsa pela porta, volta pela janela” (p. 81).³² Não insistimos no termo “a” filosofia, que nessa questão se torna ainda mais divertido porque volta a excluir d’“a” filosofia [284] a de Descartes, que acreditava nos animais-máquinas. Mas o que é surpreendente é, não que a filosofia se interesse pelo sujeito, já que tudo, inclusive o organismo, pode dar lugar a uma problemática filosófica (cf. a bela obra de F. Meyer e os ensaios metafísicos de Ruyer), mas que o sujeito pareça não concernir, segundo Mueller, à psicologia científica e que sua única evocação faça com que a filosofia entre pela janela. Quanto a mim, que há mais de quarenta anos não cesso de insistir sobre as “atividades do sujeito” no caso dos mecanismos sensomotores e da percepção tanto quanto no da leitura da experiência e da inteligência em todos esses níveis, eu não sabia que vivia com janelas tão mal fechadas.

Sejamos, pois, precisos e claros. Se Watson e a reflexologia soviética quiseram ou pareceram banir a consciência do seu campo de estudos, a descendência de Watson (partidários da dita “teoria do comportamento”) fala hoje sem parar em atividades conscientes e os psicólogos russos não cessam de se ocupar do “problema da consciência”. O ponto de vista mais difundido na psicologia científica de hoje é aquele que Janet, Claparède, Piéron e tantos outros denominaram “psicologia da conduta”, a conduta sendo definida como o comportamento incluindo a consciência.

E a prova de que os partidários da psicologia da conduta não negligenciam a consciência está em que eles pesquisam suas leis. Claparède notou com sutileza que as crianças de uma certa idade, que generalizam a todo transe, sem considerar diferenças, têm muito mais dificuldade, quando se lhes pede para comparar dois objetos (uma abelha e uma mosca, etc.), em indicar as semelhanças que as diferenças: daí ele tirou sua “lei de tomada de consciência”, segundo a qual a consciência liga-se primeiro às circunstâncias opondo obstáculo a uma atividade, logo às razões de desadaptação e não a essa própria atividade, cujo funcionamento não dá lugar à reflexão enquanto ele permanece adaptado. A consciência procede, desse

³¹ Em francês: *co-naissance* (co-nascimento) e *connaissance* (conhecimento). (N. da DIFEL.)

³² Essa passagem refere-se entre outros a F. J. J. Buytendijk, antigo professor da Universidade calvinista de Amsterdam e depois da Universidade católica de Utrecht, onde se converteu à fenomenologia após uma brilhante carreira de experimentalista. O autor louva-o por tratar o animal como sujeito, embora ele não tenha produzido mais nada em psicologia animal, mas Mueller não viu que a escola dita “objetivista”, de Lorenz e Tinbergen, fez o mesmo e inclusive publicou as atividades espontâneas do organismo, mas sem cessar, entretanto, de prosseguir na pesquisa da conexão causal (com modelos cibernéticos, entre outros).

modo, da periferia na direção do centro, e não inversamente. É verdade que Sartre o contesta (sem provas) e não crê no inconsciente. Ele teve muita razão quando atribuiu a culpa à autenticidade da inconsciência das “dissimulações” freudianas e eu sustentava, por minha vez, nessa época, que a dissimulação devida à censura não conduz jamais à inconsciência senão com a cumplicidade do sujeito.³³ Mas Sartre se esquece, e estudaremos por quê, da inconsciência dos processos que nunca foram conscientes e dos quais só se toma consciência laboriosamente e por um esforço retrospectivo de reflexão: só se está consciente dos resultados do pensamento e não dos mecanismos (daí o dito espirituoso de Binet: “O pensamento é uma atividade inconsciente do espírito”), a não ser por uma reflexão sujeita ao erro e sempre incompleta.

Independentemente das questões de tomada de consciência e de graus de inconsciência, poder-se-ia sustentar que a psicologia científica é levada, do mesmo modo, a negligenciar a consciência, devido à sua tendência muito geral a soldar os processos mentais a processos orgânicos. Isso é bem verdade se se considera apenas os primórdios da sua história e as primeiras fases da pesquisa. Mas o que no [285] entanto se esquece totalmente e o que não aparece particularmente em nada nos panoramas filosófico-históricos de Mueller é a tendência cada vez mais corrente de recorrer a “modelos abstratos”, e isso em todos os domínios da psicologia relativos às funções cognitivas, como a percepção e a inteligência (mas não exclusivamente: ver as aplicações das teorias da informação e dos jogos nos trabalhos de Berlyne sobre a curiosidade e o interesse, ou as relações entre a teoria da decisão e a vontade). Notemos primeiro que isso é verdadeiro até em psicofisiologia e em neurologia: Fessard deu um modelo probabilista ao condicionamento, sob a forma de uma rede conjectural diferenciada, e toda mecano-fisiologia contemporânea procura seus modelos na cibernética e nos computadores eletrônicos (homeostato de Ashby, máquinas de Turing, etc.). De minha parte, no que se refere à inteligência, recorri, e desde meus primeiros trabalhos em 1921, a modelos logísticos, depois probabilistas, e existem ainda muitos outros (teorias dos *graphes*, etc.). Ora, essa utilização cada vez mais generalizada dos “modelos abstratos” não chegou, absolutamente, até essa mecanização e essa concepção da consciência epifenômena com a qual muitos psicólogos associacionistas sonhavam em uma época em que se contentavam, eles e os filósofos, com uma simples reflexão sobre os fatos, se bem que esses fatos já estivessem reunidos metodicamente, mas sem poder ainda recorrer a instrumentos dedutivos precisos. Pelo contrário, o recurso a esses instrumentos e a essas máquinas conduz cedo ou tarde à idéia de que, se existe isomorfismo de estruturas entre a organização do mecanismo material julgado imitar o cérebro e a organização do pensamento consciente (voltaremos a esse paralelismo a propósito de Bergson), subsiste uma diferença fundamental entre eles: enquanto a máquina procede causalmente, de tal maneira, por exemplo, que os equivalentes mecânicos dos números 2 e 3 dão, uma vez reunidos, o equivalente mecânico de 5 graças a circuitos, transmissões de energia, etc., saindo apenas da causalidade física, o pensamento consciente procede, por outro lado, por puras “significações”, cujos liames que as unem não são de ordem causal mas sim consistem em “implicações” no amplo sentido, pois 2 mais 3 não são causa de 5 mas equivalem logicamente a 5 ou o ocasionam de maneira implicativa. E não é de hoje, nem para responder à psicologia fenomenológica, que eu oponho desse modo à casualidade o sistema das significações e de suas implicações, já que defendi sem esmorecimento essa idéia desde 1950³⁴ e que muito antes eu já procurava mostrar que a noção de assimilação, substituída pela de associação, ocasiona os conceitos de significação e de implicação entre significações. Claparède já dizia que, para o cachorro de Pavlov, considerando o cachorro como sujeito (isso por F.-L. Mueller), o som do sino “implica” em comida, sem isso ele não salivaria.

Está, pois, excluído considerar que a psicologia científica negligencia necessariamente a consciência, bem como recusar-lhe de se ocupar do “sujeito” (vimos isso no capítulo III, D) e é inútil voltar ao assunto. Por outro lado, o problema da [286] introspecção continua e é nesse ponto que nos aproximamos da diferença essencial entre as psicologias científica e filosófica. Mas essa diferença não é devida, absolutamente, como se poderia crer, ao emprego da introspecção como tal. E certamente trata-se de um procedimento perigoso e fértil em erros sistemáticos, todo mundo já insistiu nisso. Mas, combinada com o estudo das condutas, a introspecção dá três espécies de esclarecimentos indispensáveis, sem falar, é claro, da experiência do vivido, fora da qual as condutas são incompreensíveis. Em primeiro lugar, o exame da tomada de consciência do sujeito em relação à sua conduta real apresenta em geral um grande interesse: na criança, por exemplo, a comparação entre sua tomada de consciência do sentido de um termo e o emprego que dele faz efetivamente. Em segundo, os erros sistemáticos da introspecção são em si próprios muito significativos. Em terceiro, e sobretudo, os métodos de introspecção provocada utilizados sistematicamente por Binet e pela escola de Wurzborg, sem produzirem o que deles esperavam seus autores, tiveram, não obstante, uma importância decisiva, mostrando a falsidade da explicação

³³ Ver *La Formation du Symbole*, Delachaux e Niestlé.

³⁴ Ver também *Traité de Psychologie Expérimentale*, de P. Fraisse e J. Piaget, vol. I, cap. III: *L'Explication en Psychologie*.

associacionista do julgamento e o papel secundário da imagem, concebida, antes dessas verificações, como um elemento do pensamento.

Se assim é, por que subsiste um desacordo fundamental entre os experimentalistas e todos os que, desde que V. Cousin “atormentava sua consciência” para dela tirar solenes trivialidades, se dedicaram a uma psicologia introspectiva, chegando até doutrinas cujo mérito é, pelo menos, ter abandonado esse sentido comum, mas em proveito de uma tal diversidade que torna impossível o diálogo com os que reclamam verificações?

Por uma razão que salta aos olhos e que constitui, em definitivo, o único critério distintivo entre as psicologias filosófica e científica: é que, quando o filósofo fala da consciência, do próprio corpo (e ele fala nisso cada vez mais amiúde), do “ser no mundo”, do ser “para outrem” ou “face ao objeto”, etc., ele apenas está utilizando a sua própria introspecção sem nenhuma pesquisa de controle, a não ser em si mesmo e sobre si. Husserl nos diz bem que uma dimensão essencial da sua psicologia é a do “intersubjetivo”, mas trata-se ainda de um intersubjetivo, senão vivido por si próprio, pelo menos interpretado por si próprio e sem verificação “objetiva”. Falar a um filósofo de verificação “objetiva” é fazer-lhe crer, imediatamente, que se vai deformar o “sujeito”, enquanto tudo o que se lhe pede é não considerar seu leitor como o leitor de um romance que julga a psicologia do livro segundo simpatize ou não com as personagens e o autor, mas como um simples e honesto intelectual que nada mais deseja senão acreditar no autor, mas gostaria que se lhe dessem os meios para isso.

Tomemos um exemplo e o escolhamos no terreno da pura introspecção. Trata-se de uma recente pesquisa empreendida por A. Rey sobre uma antiga sugestão de Claparède, que lhe perguntara se ele chegava a fazer uma correta imagem motriz do seu próprio corpo em rotação. Rey havia respondido que acreditava bem poder fazê-lo, mas, anos mais tarde, uma observação parece mostrar-lhe que essa imagem é muito limitada; apenas, essa introspecção cuidadosa e repetida não o satisfazia e ele tentou então o controle: um questionário detalhado, tendo como [287] objeto questões precisas mas não sugestivas e alternativas sem longas descrições. As respostas dadas por um certo número de adultos exercitados na observação psicológica mostraram-se de fato muito convergentes, o que fornece na ocorrência um controle objetivo de um simples dado introspectivo.³⁵

Pergunta-se com espanto no que se tornaria uma tal observação na linguagem de Sartre, se ele a tivesse feito sobre si próprio (cuidadosamente ou não).

Por mais justa que seja sua dialética “ontológica” do próprio corpo primeiro vivido, depois percebido por outro (ao mesmo tempo que o do outro é conhecido), depois conhecido como objeto através do ponto de vista do outro (o que se assemelha bem ao que J. M. Baldwin havia dito há muito tempo em relação à construção genética simultânea do *ego* e do *alter* à altura dos dois primeiros anos), a introspecção de Sartre está canalizada, desde o começo, por dois postulados filosóficos exprimindo seu eu profundo, o que é muito interessante para a história mas insuficiente para a verdade e nada tem a ver com a introspecção do seu leitor, quando esse leitor tem uma outra filosofia ou esforça-se para ver o real, corrigindo sua filosofia: o postulado ontológico e o postulado irracionalista.

O postulado ontológico só tem uma importância relativa, pois na maior parte dos casos não acrescenta aos dados fornecidos mais que uma etiqueta verbal ou uma declaração de princípio. Sartre acredita estar de posse de uma intuição que atinge diretamente o ser. Bergson também, mas segundo Sartre ele se enganou. Uma futura vaga filosófica atingirá o “ser” de uma outra maneira e mostrará que Sartre, por sua vez, extraviou-se pesadamente. Isso não acarreta muitas consequências, já que, como Kant o havia demonstrado, cem táleres reais (ou, como se diz hoje, providos de uma existência ontológica) não diferem do conceito de cem táleres senão por uma propriedade que não modifica as outras qualidades dos táleres. É, pois, uma questão de temperamento se se prefere, para cada representação intuitiva, ter a impressão de apoderar-se do próprio ser ou de procurar atingi-lo por aproximações sucessivas (como na passagem de 0,99 a 1!). É preciso ler, nas apaixonantes memórias de Simone de Beauvoir, a narração do momento em que Sartre, diante de um copo de cerveja, exclama com entusiasmo que graças a Husserl pode-se enfim conferir àquele copo um valor ontológico, para compreender como o realismo de Sartre liga-se a essas decisões livres que engajam “toda a consciência” e que haverão de se impor durante toda a vida a qualquer introspecção. De minha parte, quando conheço meu corpo através da visão de outrem, prefiro falar de coordenação dos pontos de vista e ver nessa coordenação uma das inúmeras etapas dessas coordenações gerais de ações e de pontos de vista que constituem a razão, mas reconheço de bom grado que, juntando a tudo a etiqueta “ontológica”, isso não muda nada na maior parte das questões.

³⁵ Ver os *Archives de Psychologie*, vol. XXXVIII, pp. 256-274.

Por outro lado, o segundo postulado é muito mais inquietante, porque é de natureza a falsear toda introspecção e, se nos respondem que ele é, precisamente, tirado da introspecção, só nos resta perguntar se é a que é própria do “eu” de Jean-Paul Sartre ou se esta natureza é geral: é o postulado de irracionalidade.

[288] Para Sartre, a “causalidade psíquica”, como diz ele para designar as relações de significações, é essencialmente irracional e “mágica”, e o psicólogo que não se instale nesses “liames irracionais” e que não os tome como o “primeiro dado do mundo psíquico” não é mais que um intelectualista deformando o real. As razões fornecidas dessa irracionalidade mágica são, aliás, extremamente curiosas e tão más que se vê imediatamente que se trata de “racionalizações”, como dizem os psicanalistas, isto é, de novo, que é preciso procurar a fonte nas “decisões de todo ser” e não na pura observação. As razões invocadas são em geral “ações mágicas à distância”, como nas situações onde a pessoa se vê como é conhecida por outrem, ou então onde a imagem torna “presença de objeto” uma “ausência de objeto”, etc. Mas é próprio de toda inteligência representativa poder pensar objetos e acontecimentos fora do campo perceptivo e é verdadeiramente o cúmulo de um anti-intelectualismo ontológico chamar de mágico o ato fundamental da consciência racional: o que teria dito Sartre se, em lugar de ocupar-se do seu eu, tivesse se interessado pela epistemologia de um astrônomo atual, calculando o momento preciso de um eclipse no tempo de Júlio César ou no ano 2722 após Jesus Cristo? Ele teria visto nessa dedução lógico-matemática um opressivo exemplo de ação à distância e de “ausência de ser” tornando-se “presença de ser”, lamentando que essa magia se desencarne em um cálculo abstrato. Se se chama de irracional todo ato de inteligência (já que mesmo na doente P. Janet, da qual Sartre nos diz que a crise de nervos é “para” chamar magicamente a atenção do médico, essa magia apresentada ao mesmo tempo como “intencionalidade” não é totalmente desprovida de inteligência), basta, então, compreender-se no plano do vocabulário. Mas é preciso ainda compreender essa obsessão de irracionalidade em um autor tão inteligente (da mesma forma como se mostrou muitas vezes em Bergson como sua “intuição” de intenção transintelectual comportava elaboração e requinte propriamente inteligentes).

Ora, é suficiente recorrer à obra dramática de Sartre, que desperta uma admiração profunda, para que a pessoa se felicite por ela ter sido completada por uma filosofia que deixa perceber melhor seu alcance humano de coordenação dos valores, mesmo se do ponto de vista epistemológico ela apareça como uma projeção do eu e sobretudo do grupo social na representação do universo. Essa obra é, com efeito, testemunha de uma surpreendente convicção da irracionalidade do real, e, sem ter necessidade de tentar uma psicanálise aventureira, após certos dados, aliás precisos, fornecidos por Simone de Beauvoir, pode-se bem compreender por que um tal homem julga seu dever e tributo à verdade proclamar a existência de irracionalidades e denunciar o otimismo dos idealistas ou simplesmente dos intelectuais. Mas se esse é um testemunho pessoal que conserva todo o seu valor, emanando de uma grande personalidade, por outro lado não se confundiria no entanto uma experiência vivida com as verdades psicológicas gerais, e é essa confusão que caracteriza o método introspectivo próprio à psicologia filosófica, não, repitamo-lo, porque ela seja introspectiva, mas porque desenvolve o medo do “objetivismo” até a negligência da “objetividade” e o culto da subjetividade, até sua centralização sobre um único eu particular.

[289] Concluindo esses pontos A) e B), a diferença entre as psicologias científicas e filosóficas não é porque as primeiras se ocupariam de “fatos” e as segundas de “essências”, pois se compreendeu o que seja um fato científico (o que, como se viu, não é dado a todo mundo), isto é, a resposta verificada a um problema: a intuição das essências poderia ser um fato se nós dessemos os meios de verificação. A diferença também não é devida às noções de intencionalidade e de significação, pois essas noções correspondem a fatos e são de uso corrente. Também não o é ao emprego da introspecção, pois seu uso é restrito nas psicologias científicas e exclusivo nas filosóficas, poder-se-ia tratar apenas de uma diferença de grau. A única diferença sistemática que teríamos observado até aqui é uma diferença de método. Mesmo quando ele faz introspecção, o psicólogo científico procura controles, o que não é objetivismo, já que não se trata da consciência, e sim da objetividade. O psicólogo filósofo, sob o pretexto de que ele se ocupa de intuições, de essências, intenções e significação, esquece toda a objetividade e toda verificação, como se elas fossem intrínsecas. Ora, suas idéias pretendem em vão ser plenas de interesse, pois todo problema novamente formulado é interessante, mas elas permanecem inassimiláveis enquanto não nos dão e não se pesquisam critérios de verificação. Quando, já no fim da vida, o psicólogo Buytendijk, que havia feito tão belos trabalhos sobre os animais, converteu-se à fenomenologia, publicou, entre outros, estudos acerca da psicologia das mulheres e do futebol que entristeceram um pouco seus amigos mas que permaneciam na aparência estranhos à introspecção, já que ele não era nem uma amazona nem um campeão da Europa: mas essas pesquisas, por mais penetrantes que sejam, como tudo o que ele faz, diferem essencialmente de suas obras anteriores por uma espécie de impressionismo ligeiramente inquietante, como se, mesmo se ocupando de fenômenos exteriores ao eu, a psicologia fenomenológica consistisse em descrevê-los refratados pelo eu.

É, pois, acerca desse ponto essencial que nós nos separamos. Todo conhecimento válido supõe uma descentração. Toda a história das ciências é feita de descentrações, desde as tribos nômades ditas primitivas, que acreditavam pautar o curso dos astros pelas suas festas da estação, ou desde o geocentrismo de Aristóteles até Newton, mas que acreditava ainda no valor absoluto de seus metros e de seus relógios, até Einstein, que nos desembaraçou dessas últimas centrações (últimas até as próximas descentrações). A psicologia genética observa um processo análogo no desenvolvimento das percepções e da inteligência individuais. Sei bem que Merleau-Ponty disse da minha teoria da descentração que ela se colocava no ponto de vista do próprio bom Deus. Exagerava um pouco, mas não é menos triste constatar que o esforço de homens tão talentosos como os psicólogos fenomenologistas desvalorize suas idéias subordinando-as a um método que nos reconduz para novas centrações, tanto mais tirânicas quanto mais filosoficamente excusadas.

C) Se o pobre Maine de Biran tivesse podido adivinhar aonde seu método conduziria no século do existencialismo, ter-se-ia confinado à psicologia fisiológica. Mas acreditou na introspecção e chegou o momento de fazer um pouco de [290] história para controlar se esse emprego exclusivo da introspecção conduziu os maiores aos mesmos erros de centração sobre o eu que os psicólogos fenomenologistas, isso até em homens de uma modéstia encantadora como era Maine de Biran. Correndo o risco contrário, o de imodéstia, acrescentarei que o pensamento biraniano me interessa também a título individual, pois, no seu belo livro *La Perception de la Causalité*, A. Michotte apresenta minhas idéias sobre as origens senso-motrizas da causalidade como um rejuvenescimento da célebre tese de Biran: é, portanto, sugestivo para o nosso propósito comparar uma doutrina construída sobre dados introspectivos com uma interpretação tirada da observação direta dos dois primeiros anos da criança.

Mas, antes de chegar à causalidade, lembremos primeiro o célebre erro, devido à introspecção, que Maine de Biran cometeu acerca do sentimento do esforço e que adulterou o resto da doutrina nos pontos em que o esforço entra em jogo. Maine de Biran, que apreciava a restauração das noções de finalidade e de força em Leibniz, retoma o *Cogito* cartesiano à luz desses dois conceitos. E como a introspecção é sempre, por mais que se faça, uma estruturação dos dados ditos “imediatos” e não sua intuição direta, essa estruturação é, naturalmente, influenciada pelas idéias do sujeito conhecedor que olha seu eu individual (acabamos de vê-lo bastante em Sartre). Fazendo, pois, uma introspecção do *Cogito* no seu eu, Biran acha, é claro, que ele é essencialmente força e finalidade, e encontra a síntese dessas duas propriedades na consciência do esforço voluntário concebido como uma emanção direta e centrífuga do eu, tal como ele aparece, efetivamente, à introspecção. Ora, aí está um dos mais claros exemplos de ilusão introspectiva, já que a consciência não está situada no conjunto da conduta.

Antes de mais nada, W. James, em um famoso artigo publicado no *Mind*, por volta de 1880, mostrou que não existia sensação de inervação e que, como consequência, no esforço muscular, nós não sentimos passar corrente nervosa eferente ou centrífuga: o processo é, pois, centrípeto e é a partir da resistência que tomamos consciência do esforço. Mas sobretudo P. Janet mostrou que o sentimento do esforço constituía um desses sentimentos elementares cuja especificidade corresponde a uma “regulação” da ação, isto é, a uma ativação ou a uma terminação do ato: é, pois, a conduta do esforço que convém analisar se se quer compreender o sentimento que essa conduta reguladora traduz. Após J. M. Baldwin e J. Philippe, Janet constata então que o esforço é uma regulação de ativação positiva (como a fadiga é uma regulação de ativação negativa e a alegria ou a tristeza são regulações de terminação segundo o sucesso ou o fracasso), regulação devida essencialmente a uma aceleração, isto é, a um reforço das energias necessitadas pela ação: um ciclista que pedala de maneira normal não faz esforço, mas o esforço intervém se ele acelera, se pedala de modo superior ao habitual ou se luta contra uma fadiga que diminui suas forças. Regulação de aceleração ou de reforçamento, o esforço não tem, pois, nada de uma emanção energética do “eu” no sentido de Maine de Biran: o eu não é uma “força”, já que as energias em jogo são orgânicas, mas um regulador que comanda seu consumo; ou talvez ele seja o sistema das signifi-[291]cações, valores, intenções, etc., que traduzem em termos de consciência as regulações de toda a ação, da qual o eu é a expressão.

Vê-se assim que ele existe longe dos dados introspectivos na dinâmica real da conduta. A introspecção global e corrente não está errada quando vê no eu a fonte do esforço, mas ela tem razão apenas à medida que não analisa e limita-se a servir aos fins da ação. Para transformar essa função utilitária em um instrumento cognitivo, a psicologia introspectiva corre o risco de deixar escapar os mecanismos cujo conhecimento íntimo é inútil à ação e que só uma psicologia da conduta conseguirá separar, situando então os dados introspectivos no seu verdadeiro lugar, que não é cognitivo.

Essa insuficiência inicial de análise explica as dificuldades próprias à teoria biraniana da causalidade. Hume acreditara anular essa noção, reduzindo-a um simples jogo de sucessões habituais, sem nenhum liame objetivo de necessidade aparente, resultando apenas da força coercitiva das associações subjetivas e dos hábitos. Maine de Biran teve o grande mérito de procurar, por outro lado, a fonte da idéia da causalidade, não em sucessões exteriores ou quaisquer, mas na própria

ação, domínio onde podemos regular o jogo das sucessões, graças às nossas intenções e onde, por consequência, intervém entre os antecedentes e os conseqüentes um liame irredutível à simples associação justificando a noção de causalidade como produção. Mas em que consiste um tal liame, cuja análise psicológica é extraordinariamente complexa por causa da interferência dos fatores fisiológicos e da consciência (logo voltaremos ao assunto, a propósito do princípio de paralelismo criticado por Bergson) e cuja análise epistemológica pode engajar-se em duas direções contrárias? Uma dessas direções é a interpretação crítica ou kantiana, que Biran aliás conhecia bem, pois situa suas próprias análises no plano do fenômeno e não do númeno: os dados fenomenais do mundo interior são interpretados pelo sujeito conhecedor como os do mundo exterior, quer dizer, o sujeito introduz, graças ao seu entendimento, um liame racional entre os antecedentes e os conseqüentes, a necessidade própria à causalidade resultando assim de uma relação *a priori*, dizia Kant, ou simplesmente dedutiva, dizia Descartes (*causa seu ratio*), mas sempre de uma relação devida à inteligência na sua estruturação do dado. A outra direção, que Maine de Biran seguiu e, ao contrário, pré-crítica (ele a queria transcrítica) ou intuicionista e consiste em procurar o liame causal no próprio fenômeno, com a esperança de que, se os fenômenos fornecem em geral as simples sucessões regulares às quais Hume apegou-se, o fenômeno interior ligado à própria ação forneceria uma intuição direta ou apercepção imediata a) da causa; b) do efeito e sobretudo c) da passagem sensível e vivida entre a causa e o efeito.

Ora, prendendo-se à sua insuficiente análise do esforço, Maine de Biran descobre, efetivamente, esses três termos: a causa é o eu, fonte do esforço voluntário e muscular, o efeito é uma modificação exterior ao eu, já que se traduz primeiro por uma resistência que marca a exterioridade do objeto sobre o qual se exerce a ação, e a passagem sensível da causa ao efeito é fornecida diretamente pelo [292] sincronismo entre a corrente do esforço voluntário e a do esforço muscular: pela “absoluta simultaneidade do querer e da moção”.³⁶

A interpretação biraniana da causalidade, estando fundada em puros dados psicológicos, é suscetível, como a de Hume, de um controle experimental direto, não por introspecção, já que ela é juiz e parte e que se viu seus erros a propósito do sentimento do esforço, mas por um exame da gênese real da causalidade, nas idades em que ela se constitui, isto é, desde o primeiro ano. Resumamos, pois, em grandes traços os resultados desse controle no curso do período senso-motriz (0 a 18-24 meses), depois, do período de formação das operações (2 a 7-8 e de 7 a 11-12 anos).

Ora, no nível senso-motor, cujo exame aqui é fundamental, a causalidade começa desde os três a quatro meses do ponto de vista do próprio sujeito. Por exemplo: o bebê descobre por acaso que puxando um cordão que cai do forro do seu berço ele pode sacudir, balançar e ressoar todos os brinquedos de celulóide presos a esse forro e guarnecidos de grânulos; a prova de que ele vê nisso uma causalidade é que, mais tarde, o forro estando desguarnecido, é suficiente pendurar lá um novo objeto para que, imediatamente, ele procure o cordão e o puxe, contemplando antes o objeto. Essa causalidade é mesmo tão imediatamente tenaz e generalizável que, se balançamos um objeto a dois metros do berço e depois paramos de fazê-lo, o bebê ainda procura e puxa o cordão (e consegue, para obter a continuação do som, tudo isso sem ver o adulto).

Essa causalidade primitiva confirma, é certo, a idéia fundamental de Maine de Biran de que a causalidade inicial está ligada à própria ação, mas não confirma nada mais, pois não é, em absoluto, a tomada de consciência do seu eu que conduz o sujeito a descobrir a causalidade, sendo que nesse nível não existe ainda nenhuma diferenciação entre o eu e o mundo exterior, e o eu se construirá em função do outrem só pelo fim do primeiro ano e decorrer do seguinte. Responder-se-á que a consciência do eu não é necessária para a descoberta da relação causal, mas apenas a do esforço, das resistências e da ação centrífuga de um sobre os outros. Mas lembremo-nos primeiro de que não há consciência de uma corrente centrífuga de inervação. Quanto aos esforços e às resistências, aqui nada há de parecido: o bebê agarrou um cordão e constatou que esse antecedente era seguido [293] de conseqüentes maravilhosos e inesperados, e recomeçou simplesmente, sem cuidar dos contatos espaciais ou físicos (caso do objeto a dois metros ou dos assobios atrás de um biombo). O comportamento do bebê está, pois, de conformidade com o fenomenismo de Hume, mas apenas no domínio da ação própria, o que confirma a observação de Brunschvicg: que Hume e Maine de Biran se refutam mutuamente. Falaremos, pois, nesta primeira etapa, da

³⁶ E “que se explique como puder de que maneira o influxo cerebral põe em jogo os nervos e por eles os músculos, nada se poderá conceber de melhor... a eficácia do querer no movimento voluntário”, *Oeuvres*, t. XI, p. 415 (citado por D. Voutsinas, *La Psychologie de Maine de Biran*, p. 95). Essa passagem volta, pois, a admitir: 1) Uma corrente nervosa conduzida do cérebro à periferia; 2) O fato que ela corresponde ao fato primitivo do sincronismo entre “o querer e a moção”; 3) A suposição de que uma explicação separada do mecanismo dessa corrente centrífuga nada arrebatará à evidência do caráter causal dessa força do eu que é o esforço voluntário. Sem dizer explicitamente que nós temos consciência da corrente nervosa centrífuga, pois Maine de Biran não quer transpor “o limite que separa, como por um abismo, o domínio da psicologia do da fisiologia”, essa passagem implica essa consciência e a prova disso está na recusa de Maine de Biran em aceitar a distinção de Destutt de Tracy entre o movimento querido e movimento sentido enquanto nossos membros se movimentam: “Vocês abstraem ... o sentimento relativo de esforço do da pujança do eu que o cria, que não se conhece senão nele e por ele... Desde que se supunha uma locomoção sentida é preciso também admitir, necessariamente, as condições e o caráter específico apenas sob o qual ela pode ser sentida. . .” (citado por Voutsinas, *op. cit.*, p. 268).

causalidade mágico-fenomenista, fenomenista porque qualquer coisa produz qualquer coisa no terreno da ação e mágica porque a ação age independente dos contatos.

Só que uma noção não se compreende só em função do seu ponto de partida, mas sobretudo em função do conjunto do seu desenvolvimento, quer dizer, da direção (ou “intenção”!) que ela toma, desenvolvendo-se. Ora, essa seqüência é surpreendente: à medida que o bebê constrói o esquema do objeto permanente e organiza o espaço assim como as séries temporais segundo um sistema coerente (o “grupo” prático das mudanças), sua causalidade objetiva-se e espacializa-se, isto é, estende-se às relações entre os próprios objetos e com um cuidado crescente dos contatos. Noutras palavras, a causalidade depende da inteira estruturação do real, devida aos progressos da inteligência, o que confirma de forma total a interpretação racionalista da causalidade, quer dizer, por construção inferencial, contra a fenomenista de Hume e a intuição de uma passagem sensível entre a causa e o efeito de Maine de Biran.

Aliás, essa verificação seria bem incompleta se não tivesse um prosseguimento. Ora, no plano do pensamento representativo, de dois a onze e doze anos, assiste-se, segundo a regra, a uma reconstrução do que foi adquirido no plano senso-motor, depois com progressos bem mais extensos. Em grandes traços, pode-se então dizer que, nesse novo plano, a causalidade se inicia, como no nível senso-motor, por uma assimilação direta do real aos esquemas da ação, enquanto que em seguida ela se descentra desse egocentrismo inicial para tornar-se assimilação às operações, o que não é a mesma coisa, embora a operação derive da ação, o que chega à causalidade por dedução racional. Bastam dois exemplos para a causalidade pela assimilação da ação. Primeiro, um que lembra de maneira surpreendente a causalidade mágico-fenomenista do cordão do forro do berço: até seis anos, um grande número das crianças que conhecemos acredita que a Lua as segue, anda, corre ou volta segundo os passos do sujeito, espera-o quando ele entra numa casa e até é reencontrada após um bloco de casas, quando a criança vai verificar se a verá de novo na próxima rua transversal. Depois, uma criança de cinco anos, observada dia após dia, descobre que o ar está “à mão”, isto é, é o produto do que se pode fazer com a mão, agitando um galho ou um leque (daí o vento produzido pelas árvores que se balançam, a poeira ou as vagas que se agitam, as nuvens que avançando fazem ar e são em seguida impelidas por esse vento produzido graças a elas, como no *antiperistasis* de Aristóteles). Como exemplo de causalidade por assimilação às operações, contentemo-nos em assinalar que, tão logo construídas as operações aditivas (adição de números ou reuniões de classes), lá pelos sete a oito anos, a criança, que até então não acreditava na conservação do açúcar uma vez dissolvido na água (o gosto, como o odor, desaparecerá, [294] etc.), passa a admitir a conservação de sua substância, depois, do seu peso e, enfim, do seu volume (medido na deslocação do nível da água), supondo que os pequenos grãos, visíveis no decorrer da dissolução, tornam-se cada vez menores e invisíveis, mas que sua soma, conservando-se, equivale à matéria total do pedaço inicial do açúcar, depois, ao seu peso e ao seu volume. É bem atomismo devido à “metafísica da poeira”, como diz tão lindamente Bachelard, mas resultando de repente de uma composição operatória em lugar de conduzir a ela após uma fase qualitativa.

Concluindo, o exame psicogenético da causalidade não confirma mais a análise biraniana da causalidade quanto a psicologia das condutas não confirma sua interpretação do esforço: portanto, a intuição direta do eu não é uma forma válida de conhecimento, sobre a qual se possa apoiar uma metafísica espiritualista.

D) A psicologia filosófica de Maine de Biran aferrou-se sobretudo a refutar o empirismo, e o teria conseguido facilmente se não tivesse caído no excesso contrário: de um intuicionismo muito mais reflexivo que apto a apoderar-se do seu objeto. A psicologia de H. Bergson propôs-se de maneira diferente a contradizer e ultrapassar o associacionismo empirista que reinava nos laboratórios e conseguiu-o ainda mais facilmente porque, no momento da aparição dos *Donnés Immédiates de la Conscience*, as mesmas tendências antiassociacionistas, a mesma noção da “corrente da consciência” e o mesmo destaque pragmatista da ação inteira em oposição às associações estáticas dominavam em W. James e já em parte no seu mestre Peirce, que o converteu ao pragmatismo: ora, interessando-se pelas questões religiosas e orientando-se finalmente para uma filosofia pragmatista que nada tem de uma metafísica e tem tudo de uma “sabedoria” (à americana, é verdade, mas não se pode recriminar James nem por não ter nascido nas Índias nem por não ter professado em Königsberg no século XVIII), W. James era o próprio tipo do psicólogo científico, que fundou um laboratório sem ser um experimentalista apaixonado (talvez não tenha encontrado os colaboradores ou os assistentes que conviessem a esse fértil patrão) e que sempre quis submeter-se inteiramente aos fatos da experiência. Não digo que James influenciou diretamente Bergson, nem mesmo que tenha tentado controlá-lo, pois isso não tem a menor importância; é muito freqüente que numa reviravolta da ciência as mesmas idéias surjam em dois ou vários cérebros diferentes: digo apenas que as idéias anti-associacionistas de Bergson, suas idéias sobre o fluxo temporal contínuo da consciência e o papel da ação não podem ser atribuídas às suas intenções metafísicas, já que desde essa época elas eram reconhecidas nos autores desejosos de renovar a

psicologia científica e que, pelo contrário, foi com as idéias mais específicas do ponto de vista metafísico sobre as propriedades do espírito, irreduzíveis às do corpo, que as teses bergsonianas começaram a tornar-se discutíveis.

Voltando ao papel da ação (ver capítulo III, C 4.º), Bergson descreveu admiravelmente a maneira pela qual a percepção divide o real segundo o esboço das ações possíveis ou projetadas e da qual a inteligência utiliza e prolonga a ação. Mas, coisa curiosa e em paralelismo bastante estreito com o pragmatismo americano, ele sobretudo viu na ação seus resultados e sucessos sem remontar às suas condições prévias e de certo modo epistêmicas, de tal maneira que não insis-[295]tiu na própria coordenação das ações nem percebeu que essa coordenação comportava uma lógica preparando a das próprias operações, que são ações interiorizadas e logo reversíveis. Ele percebeu, é claro, e descreveu de forma brilhante (e é provavelmente uma conquista que se pode creditar, com justiça, na conta da introspecção, mas em um autor que muito havia refletido nas condições da invenção científica) o papel dos “esquemas antecipadores” que dirigem a solução de um problema, mas não extraiu daí uma teoria geral dos esquemas da ação que o teria precisamente conduzido a destacar o aspecto de coordenação e não apenas de antecipação e de sucesso. Não foi, pois, sem tais razões limitativas que ele teve a idéia segundo a qual o conhecimento da vida deve voltar as costas à ação em lugar de utilizar suas pressuposições epistêmicas.

Mas cheguemos às idéias metafísicas da psicologia bergsoniana, isto é, ao “eu profundo” baseado na análise das duas memórias e na maneira pela qual ele utiliza o corpo sem que este lhe sirva de sede. Essa concepção de conjunto parte, como se sabe, da análise das duas memórias: a memória-hábito e a memória-imagem. Ora, uma tal distinção é perfeitamente fundamentada no sentido que ela podia já apoiar-se em fatos precisos e que não foi infirmada após, com a condição, como o observou Janet, de não ver nisso senão uma diferença de níveis.³⁷ Mas um e outro dos dois termos assim distinguidos atraem observações que atenuam singularmente o alcance das interpretações que Bergson queria tirar deles.

A memória-hábito, antes de mais nada, não está limitada apenas à função de repetição, mas preenche igualmente a, fundamental, da “reconhecimento”. Se Bergson tivesse dado a si próprio uma teoria geral dos esquemas da ação, teria visto que todo esquema de assimilação, permitindo transpor uma ação em situações parcialmente análogas e parcialmente novas em relação à ação inicial, é ao mesmo tempo fonte de repetição, de reconhecimento e de generalização. Disso resulta que as duas memórias de Bergson correspondem aos dois termos da distinção clássica entre a memória de reconhecimento, que é muito primitiva e presente até nos invertebrados inferiores, e a memória de evocação, de nível muito superior e que, no homem, não aparece senão com a linguagem, a imagem mental, etc., e de modo geral com a função semiótica (ou simbólica).

Quanto a essa memória de evocação, ou memória-imagem, Bergson adota a seu respeito uma das duas teses possíveis e mesmo sem mencionar ou discutir a outra. Seja um acontecimento A, esquecido em seguida ou no qual o sujeito não pensa mais, que depois é evocado sob uma forma A’ uma ou muitas vezes. Dois problemas apresentam-se então: a lembrança-imagem A’ é uma representação fiel de A e, sobretudo, o que se passou entre-duas, seja que A’ formada logo após o fim de A tenha podido conservar-se como tal no “inconsciente” do sujeito, seja que A’ tenha desaparecido entre-duas, mas tenha sido reconstruída no momento da evo-[296]cação graças a um conjunto de inferências, lembrando a reconstituição do historiador. Bergson e Freud adotam a primeira hipótese, Janet adota a segunda, fazendo da memória de evocação uma “conduta” como uma outra, a “conduta da narração” que consiste em reconstituir e sobretudo em ordenar os acontecimentos relatados.

Ora, a segunda tese apresenta uma grande probabilidade de verdade. O que certamente permanece no “inconsciente”, ou, para sermos mais precisos, no comportamento não reflexivo do sujeito, é o conjunto de seus esquemas de ação que favorecem a reconstituição. Pergunte a um sujeito cujos hábitos são variados se ele tomou seu café antes de pôr a gravata ou depois, não saberá responder, porque nem um nem outro desses dois pequenos acontecimentos deixaram imagens A’ e sobretudo por que essas imagens, mesmo registradas no “inconsciente”, não são seriadas por elas mesmas no tempo: é a reconstituição que opera essa seriação e muitas vezes dificilmente (exemplo: indicar se teve seu segundo filho antes ou depois do advento do fascismo na Itália, antes ou depois de ter escrito tal obra, etc.). Se se pergunta ao mesmo sujeito se ele almoçou antes ou depois de despertar, ele responderá logo, mas por inferência a partir dos esquemas de ação.

Em favor da segunda tese é preciso, acima de tudo, citar o caráter deformante de certas lembranças de infância. Minha recordação mais antiga remonta a uma época na qual uma governanta levava-me a passear ainda em carrinho de bebê (o que seria uma lembrança bem excepcional se fosse autêntica). Um indivíduo tentou roubar-me, mas a governanta defendeu-me tanto até ser fortemente arranhada, e o indivíduo fugiu à aproximação de um policial. Essa lembrança permanece bem viva: revejo ainda toda a cena que se desenrolava numa curva dos Campos Elísios, vejo ainda os curiosos se aproximarem, a chegada do agente com o casaco curto que usavam nessa época, etc. No entanto, quando eu tinha quinze anos, a antiga

³⁷ Em conseqüência é preciso prever todas as intermediárias entre os níveis. Num estudo em curso sobre a memória, com B. Inhelder, distinguimos já nove tipos diferentes, escalando-se entre o hábito e a lembrança-imagem.

governanta escreveu aos meus pais dizendo que, recentemente convertida, sentia-se na obrigação de confessar todos os seus pecados: a história do bebê quase roubado era todinha inventada, as arranhaduras feitas a propósito, etc., e o relógio recebido como recompensa estava à disposição de meus pais. Essa bela recordação da infância é assim uma lembrança reconstituída visualmente (e esse ponto tem sua importância), mas a partir de uma narração ouvida, sem dúvida, entre cinco e dez anos. Se fosse uma lembrança “verdadeira”, no sentido de conforme aos acontecimentos, não o seria, da mesma maneira, menos reconstituída.

A parte de reconstituição e de inferência parece, pois, considerável na memória de evocação, mesmo se certas recordações permanecem. Esse fato é então de natureza a agitar um pouco a tese de um espírito cuja existência própria, como distinta do corpo, estaria ligada à conservação integral de tudo o que viveu. É verdade que se pode conceber uma terceira tese, segundo a qual o espírito conservaria mais lembranças do que aquelas cuja evocação é possível, essa última consistindo assim numa reconstituição, pelo menos parcial, de tipo inferencial, os dois aspectos, conservação e reconstrução, permanecendo dessa maneira em parte independentes. Mas, mesmo admitindo esse compromisso, nada prova que as lem-[297]branças esquecidas constituam na sua acumulação uma realidade puramente espiritual e independente do cérebro, como o pensa Bergson. Pelo contrário, as recentes experiências de W. Penfiel mostraram a possibilidade, por uma excitação elétrica dos lóbulos temporais, de fazer reviver no sujeito, com uma vividez extraordinária, cenas passadas, com a sua celeridade natural, como no caso de um tema musical com orquestra e cantor: em algumas dessas revivências o espectador é, ele próprio, ator como em sonho, noutras os estados estão ainda vívidos mas evocados como passados, e finalmente noutras não há mais estesia, mas uma situação comparável à da imagem mental ordinária.

Aliás, experimenta-se alguma dificuldade em destacar a significação do “eu profundo” de Bergson, que, voltando as costas à ação e à vida social, não se reencontraria senão nos estados vizinhos ao sonho e nesse caso não se vê o que o protegeria da incoerência ou da esquizoidia.

Mas a dificuldade principal da psicologia espiritualista, à qual Bergson chegou por falta de uma lógica da ação, é, dado o fracasso da teoria de uma memória pura independente do corpo, sua negação do princípio do paralelismo psicofisiológico. É verdade que a consciência não é um epifenômeno, já que consiste num sistema de significações unidas umas às outras por ligações implicadoras, o que exclui qualquer redução dessa consciência à causalidade física. Igualmente é verdade, mas aqui é um caso bem diferente, que a vida mental influencia sem cessar o organismo, como o prova a medicina chamada em alguns países psicossomática e em outros córticovisceral, mas trata-se da vida mental no seu conjunto, incluído o cérebro, e isso em nada prova que a consciência como tal aja sobre a matéria: pois a matéria comportando massas, forças, energias, uma extensão, etc., seria preciso, para que a consciência agisse causalmente, que ela também fosse provida dessas propriedades, o que a materializaria e a privaria das suas qualidades distintivas. Se se pusesse, pois, em evidência, em um ponto preciso, a ação de uma “energia espiritual”, como o diz Bergson, num setor de matéria, é evidente que se seria levado a distinguir, imediatamente, no seio dessa energia, seu aspecto causal, na qualidade de, por exemplo, força vencendo uma resistência e seu aspecto consciente como significações, de tal sorte que o problema do paralelismo entre os dois aspectos, o primeiro sendo físico e o segundo consciente, apresentar-se-ia de novo.

E) O problema do espírito e do corpo domina, em um sentido bem diferente, a psicologia filosófica de Merleau-Ponty porque, confinado na análise da consciência (inclusive essa consciência latente que é o inconsciente), mas interessado na questão do corpo enquanto representado pela consciência e na do comportamento como “subjetividade encarnada”, ela se encontra sempre em luta com a dificuldade central da fenomenologia: explicar tudo partindo de um começo absoluto que está na consciência, enquanto toda consciência tem uma história que a religa ao esquematismo da ação e por ele ao organismo.

Lá onde Sartre não vê senão antíteses e magia, Merleau-Ponty, bem superior pela sua preocupação constante em conciliar a ontologia e a epistemologia, está sempre pesquisando a experiência originária que fornecerá essa síntese. Mas, como [298] sem dúvida não existe tal experiência originária e Merleau-Ponty, por desconfiança com respeito a toda dedução, nada tem de um construtor de sistema, toda a sua psicologia acaba por sublimar as “ambigüidades” da consciência, até no seu movimento de “transcendência”, transformando uma situação de fato em uma existência provida de significação.

A fenomenologia de Husserl, propondo-se a constituir uma análise, não dos “fatos”, mas das “formas” da consciência atingindo os objetos, estes permanecendo indissociáveis do próprio ato da consciência que lhes confere uma “significação” ou os reúne “intencionalmente”, seriam possíveis duas vias para conduzir uma tal análise, vizinhas em certos pontos à do kantismo, mas com o mérito suplementar de permanecer no terreno do fenômeno e de reconhecer o caráter indissociável das relações entre o sujeito e o objeto: a via diacrônica, quer dizer, histórica e genética, ligando então essas “formas”, “intenções” ou “significações” aos esquemas da ação, o que não suprime em nada os “atos da consciência” mas conduz a

renunciar à subjetividade como único terreno de análise; a via sincrônica ou estática, consistindo em apegar-se apenas a essa objetividade para encontrar nela as experiências originárias de onde procederiam os preâmbulos do saber. Foi esse segundo método que Husserl escolheu e ele conduziu-o finalmente à hipótese de um mundo vivido ou *Lebenswelt*, anterior a qualquer reflexão e matriz de todo conhecimento. Mas como o saber e suas “formas” não foram de antemão contidos nessa experiência originária que deles fornece apenas o ponto de partida, e como uma série de outras formas, intenções e significações vão se elaborar sem descontinuidade, pode-se perguntar se esse ponto de partida constitui realmente um primeiro começo e se não é porque se está fechado por método no círculo da subjetividade que se é obrigado a postular esse absoluto.

É nesse mesmo círculo que Merleau-Ponty se fecha, mas com o caráter mais paradoxal ainda de não construir uma epistemologia ou uma ontologia gerais como Husserl, mas de querer reconstituir uma psicologia onde então as dimensões histórica ou genética e os vínculos com o corpo ou o comportamento, assim como o mundo social, são muito mais pregnantes: o resultado é que a subjetividade, único suporte desse edifício mais restrito porém muito mais concreto, é onerada com assustadoras tarefas. O melhor comentador de Husserl, E. Fink, notou engenhosamente que o problema central do mestre não é o de Kant: “De que maneira é possível o conhecimento?”, mas um problema mais vasto: “Como é possível o mundo, incluído nele o conhecimento?”. Enquanto se trata do mundo inteiro ainda vai, mas desde que se trate do corpo humano e da sociedade, quer dizer, do comportamento no seu conjunto, do qual tudo parece mostrar que a consciência constitui apenas um aspecto, encontrar na sua experiência originária motivos para explicar todo o resto é uma empreitada sem saída.

Apegando-se de início ao conhecimento, Merleau-Ponty sustenta que “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido”,³⁸ logo, sobre essa experiência originária anterior à reflexão e dada na percepção, precisando imediatamente que a ciência não tem a mesma significação que esse vivido imediato, já que ela constitui uma “determinação ou uma explicação” dele. Há pois construção conduzindo do vivido ao reflexivo e pergunta-se, então, necessariamente, por que o “vivido” não seria, ele também, “construído” em lugar de ser originário.

Mais precisamente, duas questões graves apresentam-se no mesmo instante. Primeiro, esse “vivido” é o mesmo para todos os sujeitos? Se não for assim, como tirar de uma subjetividade individual informações que permitem dizer qualquer coisa de válido acerca das intenções ou significações conduzindo à subjetividade epistêmica? Se for, ou se pelo menos houver alguns elementos comuns a todas as experiências originárias de todos os sujeitos (e pedem-se provas, mas sem ver de onde elas viriam se não se sai da subjetividade), o segundo problema é compreender de onde procede essa estrutura comum? O *a priori* kantiano procedia de uma necessidade universal, mas aqui não há nem *a priori* nem necessidade, já que essa experiência é dada antes de toda reflexão e está situada apenas no plano do fenômeno. Dizer que ela está lá e que se a constata não é uma resposta para quem quer combater o empirismo. Resta então estendê-la à criança e ao animal, mas nesse caso o que se tornarão os elementos comuns e como estendê-los sem fazer apelos a mecanismos onto ou filogenéticos?

Resumindo, não existe a menor prova de que o mundo vivido constitua uma experiência originária e a primeira questão a formular a seu respeito, dentro da própria lógica da doutrina, é perguntar-se como essa experiência é possível, quer dizer, quais são as condições prévias que lhe permitem conferir “significações” (aos objetos, aos atos, etc.). Invocar a consciência está longe de ser suficiente, pois ela não é comparável a uma luz que, tão logo acesa, produziria um mundo de significações todas feitas ou de intenções já orientadas. O próprio de uma significação é ser relativa a outras significações, isto é, comportar um *minimum* de sistema ou de organização. De onde vem esse sistema? De uma série de atos, mas não descontínuos descoordenados, sem o que não haveria nem sistema nem significações. Falar de intuição é compreensível (mas não igualmente aceitável) se se trata de atingir de maneira imediata “essências” intemporais, mas estamos no vivido, isto é, na relação global do sujeito com os objetos percebidos e as significações não são todas dados, senão o saber inteiro seria pré-formado nesse contato original. Assim, há necessidade, para que haja significações, de uma série de atos nem fortuitos nem ligados de improviso entre eles por uma inteira dedutibilidade: noutros termos, se a experiência vivida tem um “sentido” ela é pois solidária de uma história. Então o problema resume-se no seguinte: em um momento do tempo, a experiência vivida do sujeito não depende dessa história senão na medida em que esse sujeito tem consciência do seu desenvolvimento anterior, nos momentos *t-n*, ou pelo contrário a consciência é influenciada pela sua história independentemente da consciência dessa história? Noutros termos, a consciência engloba sua própria história ou é a história (independentemente da consciência que dela subsiste) que engloba a consciência? Penso que, mesmo outorgando-se ao

³⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 11, 1945.

fenomenologista que toda história passada do sujeito sempre foi consciente (e isso eu naturalmente não admitiria), ele teria grandes dificuldades em sustentar [300] que a consciência no momento *t* só é influenciada pela sua história se ela a conhece.

Em uma conferência nos “Encontros Internacionais” de Genebra, em 1951, Merleau-Ponty guardou muito do freudismo, atenuando fortemente e com razão a barreira entre a consciência e o inconsciente. Ora, se se reconhece a importância de um desenvolvimento genético para a afetividade, não há a menor razão para não se fazer o mesmo quanto ao pensamento e eu posso seguir, sem dificuldade, Merleau-Ponty quando sustenta, acreditando contradizer-me, que o pensamento da criança subsiste sob o do adulto, contanto que se admita que houve transformação e construção do primeiro para o segundo.

Desde que se admita a existência de uma história da consciência e de influências históricas das quais não se está inteiramente consciente, o problema da experiência vivida anterior a toda reflexão apresenta-se em termos bem diferentes. O que nela importa não é mais seu conteúdo, que pode variar de um indivíduo para outro, mas sua capacidade comum de formar intenções e de conferir significações, o que supõe pois uma organização, já que essas são relativas umas às outras. Não é em absoluto conveniente dar-se *a priori* essa organização, o que nos reconduziria a Kant: o importante é notar que, religando entre si significações (e elas são forçosamente ligadas) diacrônica e além disso sincronicamente, o sujeito entrega-se, necessariamente, a assimilações e diferenciações e constrói assim um esquematismo, tão dinâmico e ligado aos seus conteúdos quanto se queira, mas apesar disso um esquematismo e que intervém desde a percepção (pois as *Gestalts* são esquemas e não recriações descontínuas por ocasião de cada situação ou objeto análogos aos precedentes) e desde a ação (pois a repetição de uma ação em circunstâncias comparáveis não é trabalho de mecanismo associativo, mas de significações devidas aos esquemas de assimilação que asseguram essa generalização).

Eis-nos, pois, quer se o queira ou não, em presença da questão central das relações entre a consciência e o comportamento. “Subjetividade encarnada”, diz-nos Merleau-Ponty a esse respeito, porque penetrada de intenções e significações. É verdade, mas reconhece-se o mesmo problema: não é a consciência influenciada pela história desse comportamento senão na medida em que engloba atualmente essa história em uma apercepção total? Se sim, ela de fato dirige o conjunto do comportamento atual; se não, ela só o dirige parcialmente e permanece parcialmente subordinada a um esquematismo onde a ação cuja experiência vivida, por mais imediata que pareça, constitui apenas uma tomada de consciência mais ou menos adequada. Aliás, Merleau-Ponty reconheceu que “não se age só com o espírito” e sublinha com K. Goldstein a unidade do organismo em suas funções fisiológicas e mentais. Mas, se isso é verdade, implica que a consciência não é tudo e, à noção de uma consciência considerada como um fato primeiro, é preciso substituir o dinamismo das “tomadas de consciência” que primeiro percebem as intenções e os resultados dos atos antes de compreender ou sem jamais compreender seu mecanismo inteiro, isto é, o esquematismo saído do encadeamento dos atos anteriores. Fica pois excluído, desde que se coloque sob o ponto [301] de vista das totalidades funcionais e sobretudo desde que se lhes restitua a dimensão histórica das quais elas são inseparáveis, dar-se ao mesmo tempo o direito de falar de experiências originárias da consciência vivida, pois elas não são jamais nem originárias, já que têm um passado, nem plenamente adequadas a título de tomada de consciência, já que deixam escapar uma importante parte do esquematismo subjacente que as torna possíveis.

Impõem-se análogas advertências no que concerne à “intersubjetividade”. Merleau-Ponty reconhece plenamente, com Husserl aliás, que a subjetividade é intersubjetiva e até insiste, com razão, no próprio processo da intersubjetivação como desenvolvimento dialético. Mas por outro lado só conhece a intersubjetividade refletida em cada subjetividade. Então o mesmo problema só se apresenta aqui a propósito da consciência e da sua história, dado que o processo de intersubjetivação é um desenvolvimento histórico: não é o sujeito influenciado pelo conjunto das interações sociais senão na medida em que delas tem consciência, ou essas interações, no seu funcionamento diacrônico e mesmo sincrônico, vão além dos limites da consciência? Se assim é, como é evidente, de que maneira conceber, ainda desse ponto de vista, que experiências vividas possam ser originárias?

Mas se a pesquisa das experiências originárias constitui um dos dois aspectos fundamentais do pensamento de Merleau-Ponty, e se ela só poderá conduzir a impasses tão logo a dimensão histórica ou dialética seja restituída, o outro aspecto é, pelo contrário, a análise do processo de “transcendência” pelo qual a consciência elabora novas significações e passa da “intencionalidade de ato ou tética” à “intencionalidade operante” que finalmente conduzirá à consciência intelectual, criando existências pela atribuição de um sentido ao que não era mais que situações de fato. Notemos primeiro que Merleau-Ponty bem sentiu a contradição latente entre essas duas posições, pois, se existe um processo dialético engendrando novas significações, como conceber as “intenções téticas” iniciais sem atribuí-las já a “intenções operantes” anteriores? É isso no entanto que ele supõe lá pelo fim de *La Phénoménologie de la Perception*, entrevedo a existência de uma “arte escondida nas profundezas da alma humana e que, como toda arte, só se conhece nos seus resultados”. Em termos

menos escolhidos, é exatamente o que nós chamamos esquematismo da ação, cuja experiência consciente dita “imediate” só conhece os produtos! Mas essa latente contradição entre a vontade de considerar o vivido como originário e a capacidade que em seguida se lhe dá de transcender indefinidamente tem uma consequência mais grave que o não acabamento de um sistema: conduz a esse resultado, o qual é preciso reconhecer que Merleau-Ponty assinalou em lugar de procurar escondê-lo, que, por não querer sair da subjetividade e por considerar a “situação histórica”, o corpo e o comportamento apenas na perspectiva dessa subjetividade, só se encontram “ambigüidades”. Lá onde o antiintelectualismo de Sartre via “magia” em toda parte, o de Merleau-Ponty descobre ambigüidades, o que já é muito mais racional. Mas resta saber se essa “ambigüidade” liga-se ao sistema ou à realidade.

Liga-se, naturalmente, aos dois, quer dizer, à maneira pela qual o sistema [302] dividiu a realidade para dela reter apenas a subjetividade e a sua descrição por Merleau-Ponty é ao mesmo tempo muito profunda, quando diz que, na verdade, a subjetividade é ambígua e muito parcial, dado que a subjetividade não é tudo. A psicologia “filosófica” recrimina sem cessar a psicologia científica de não chegar até a uma “antropologia” suscetível de exprimir o homem na sua totalidade e recriminam-me, também sem cessar, em particular, de ser um intelectualista, pois só me interesso pelas funções cognitivas. Na perspectiva de tais debates, confessemos que o resultado de uma obra, infelizmente inacabada, mas que no estado em que permaneceu não desemboca senão em um quadro do homem como consciência ambígua, é, ainda assim, deplorável. Não, próprio do homem não é ser uma subjetividade: é fornecer de forma ininterrupta um trabalho, uma *praxis*, como o diz o marxismo, ou “obras”, como o diz I. Meyerson, e de fazê-lo consciente, mas sobretudo efetivamente, porque conscientemente voltado para um resultado. Ora, fornecer um trabalho é partir de dados tão objetivos quanto possíveis para chegar a resultados tão objetivos quanto possíveis, e, se a objetividade é apenas um ideal ou um limite, constitui, assim mesmo, uma das dimensões fundamentais da “intencionalidade” humana. Dizer-nos que “eu estou aqui e agora” é “ambíguo” porque já estou em outro lugar, é uma brincadeira de filósofo, pois isso nada tem de ambíguo, desde que eu saiba onde quero ir. Pouco importa que, sob o ângulo da subjetividade, toda “intenção”, toda “existência”, etc., sejam ambíguas: elas só o são se eu as vejo como tais, dividindo-as artificialmente, mas deixarão de sê-lo quando eu as ligar à coordenação geral das ações, fonte da razão, e ao resultado objetivo que elas demandam: que é modificar a realidade exterior, voltando as costas a esse “eu” que é, em definitivo, o único objeto de estudos da psicologia filosófica.

F) Procuremos concluir. Comparamos quatro grandes “psicologias filosóficas”. Vimos Maine de Biran negligenciar a análise do esforço e a da causalidade porque as centralizava no “eu”. Vimos Bergson voltar as costas à ação, cuja importância cognitiva ele havia no entanto sublinhado, para procurar o “eu profundo” nas vizinhanças irracionais do sonho. Vimos Sartre projetar seu eu na consciência em geral para descobrir que sua “causalidade” é mágica e vimos Merleau-Ponty chegar ao resultado de que a subjetividade é fundamentalmente ambígua. Eis aí o que se nos propõe como conhecimento do homem e o que se opõe à psicologia das condutas porque ela é intelectualista e apenas “científica”.

As razões de um tal insucesso estão bem claras e já insistimos muito a respeito. Que se interessem pela subjetividade e introspecção quanto se deseje, isso não é atributo distintivo da psicologia filosófica, já que os psicólogos experimentais podem da mesma maneira ocupar-se do assunto, segundo os problemas que formulem a si próprios: P. Fraisse, por exemplo, para estudar as condutas temporais, tem necessidade, entre outros, de dados introspectivos e não é porque ele descreveu os métodos e celebrou os progressos da psicologia científica no nosso *Traité de Psychologie Experimentale* que se privará de tais fatos. Só que, quando o psicólogo recorre a eles, esforça-se para atingir uma introspecção “objetiva”, se assim se pode dizer, e pode-se dizê-lo, pois apesar dos mal-entendidos incons-[303]cientes ou alimentados, objetivo não significa sempre “quem negligencia o sujeito” mas significa sempre “quem procura evitar as ilusões do seu eu”, estudando metodicamente as reações dos outros. Por outro lado, o caráter evidente da introspecção filosófica é contar simplesmente com a sua própria honestidade e sua virtuosidade de análise a título de penhor de verdade, como se a sinceridade e o talento permitissem evitar os erros sistemáticos. O resultado é que, assim como os sistemas metafísicos de conjunto, as “psicologias” filosóficas são antes de mais nada o reflexo de uma personalidade, pois, adotando como método exclusivo não apenas a introspecção que por si só é falaz, porque não se situa no contexto das condutas, mas ainda a introspecção centralizada exclusivamente no eu próprio, por mais genial que ele seja, elas não podem dissociar a filosofia geral da parte do eu que observa e os dados inerentes à outra parte do eu, que não é considerada senão como observada quando se lhe dita em graus diversos as respostas a fornecer.

Ora, a gravidade desse mal-entendido não se prende apenas à questão de método, que já é muito séria: o é também e na mesma proporção porque não se percebe sua natureza e se inventam processos de doutrinas lá onde se trata precisamente de métodos. Nada é, absolutamente, nas hipóteses das psicologias filosóficas que acabamos de recordar, em si e *a priori*, contrário a uma posição científica, pois uma ciência só é válida se for aberta. O bom psicólogo Th. Flournoy, que já no

começo de 1900 descrevia o inconsciente em termos quase freudianos (antes da *Traumdeutung*), colocava dois princípios na base de suas pesquisas: 1.º tudo é possível (“há mais coisas entre o céu e a terra que em toda a nossa filosofia”); mas 2.º o peso das provas deve ser proporcional à estranheza dos fatos (e por meu lado eu ajudaria: ao caráter mais ou menos pessoal de sua observação inicial). Que o eu seja uma força no sentido de Maine de Biran, por que não? Que quais experiências vividas originárias, das quais o conhecimento derive, ou “intuições” privilegiadas, que a “causalidade” psicológica seja racional, etc., tudo é possível e essa não é a questão. Mas que, sob pretexto de reagir contra o positivismo, o objetivismo, etc., nos apresentem teses filosóficas pessoais como sendo a verdadeira psicologia, é desdenhar regras do jogo e confundir o estudo da subjetividade em geral com a empresa da subjetividade pessoal.

Os filósofos e os problemas de fatos

Este último capítulo não acrescenta nada às discussões de princípios dos capítulos II a IV, mas ele me parece útil, a título de documentação, se bem que tenha como objeto apenas alguns exemplos escolhidos um tanto ao acaso. O problema é o seguinte. Os três grandes domínios que os problemas de conhecimento abordam são o das normas, dos fatos e da intuição. Nada mais natural que os filósofos abordem as questões de normas, pois se se procura remontar aos problemas de princípios e de fundamentos, a discussão das normas impõe-se necessariamente. A lógica é a ciência da verdade formal, não se discute, e quando se trata de uma demonstração lógica devemos inclinar-nos. Mas resta coordenar essas normas formais com o conjunto dos problemas e é natural que a reflexão se vincule a essas questões de coordenação. Por outro lado a intuição é, para os que acreditam nela, uma tomada de posse direta do objeto e dotada de verdade, isto é, um misto ao mesmo tempo normativo e ontológico ou fático: o ideal de um conhecimento específico próprio à filosofia orientou-se, pois, sempre na direção da intuição e como consequência é mais uma vez normal que a filosofia se ocupe do conhecimento intuitivo. Em compensação ainda há os problemas de fatos e, com relação a eles, duas posições são possíveis.

A primeira é a das filosofias intuicionistas como a fenomenologia, que pretendem não se ocupar dos fatos, reservados às ciências, mas apenas das “formas” que esses fatos presumem, logo das intenções e significações, etc., ou, numa palavra, das essências. Contudo, partindo desse ponto de vista, o conflito é fatal com o conhecimento que busca ser científico, visto que para a psicologia uma intenção e uma significação são ainda fatos e a “redução” conduzindo do espaço-temporal aos conceitos extratemporais é ainda um fato, etc., o fato sendo por definição o que se estuda descentrando a pesquisa em relação ao eu. É inútil voltarmos a esse problema já discutido no capítulo III.

Por outro lado, as filosofias correntes que procedem reflexiva ou dialeticamente, sem ligar-se ao aparelho conceitual da ontologia fenomenologista fazem muitas vezes apelo às questões de fato, já que elas se ocupam do conjunto da realidade e não apenas da lógica formal. Aliás, os fenomenologistas também não se privam disso, pelo menos para distinguir os fatos e as essências, e viu-se (capítulo IV, B) como Sartre, por exemplo, concebia os fatos como uma coleção de acidentes. A questão é então examinar como os filósofos abordam as questões de fato, dado [305] que toda sua formação prepara-os para tratar de seus problemas por meios puramente reflexivos, enquanto que um fato presume no *minimum* uma constatação e mesmo uma constatação não se pode efetuar sem método.

Que eu saiba, uma única filosofia contemporânea abordou esse problema de método, salvo, é claro, as filosofias das ciências que estudaram o que é o fato em uma ciência experimental: por exemplo a admirável análise de G. Bachelard sobre *La Connaissance Approchée*. Mas, esse é um outro caso e o que solicitamos a nós mesmos, aqui, é estabelecer como os filósofos agem quando, no seu domínio, independentemente de toda teoria da experiência ou do método experimental, precisam de um fato. Parece-me que a única filosofia que levou a sério esse problema foi o “idoneísmo” de F. Gonseth, uma filosofia das ciências antes de mais nada, é verdade, mas que não teme as questões gerais como, se a ocasião se apresentar, a da liberdade. Ora, entre os princípios que Gonseth coloca no início da sua filosofia, como o da abertura, etc., há um que se notou muito pouco porque no seu contexto ele parece evidente: é o da “tecnicidade” segundo o qual todo conhecimento é relativo ao emprego de uma técnica particular, que permite sozinha assegurá-lo, como a formalização axiomática para os conhecimentos dedutivos ou os diferentes tipos de observação metódica (com controle estatístico) ou de experimentação para os conhecimentos de fatos. Como o emprego de toda técnica exige uma formação, Gonseth conclui daí que os únicos fatos válidos a invocar filosoficamente são os estabelecidos pelos especialistas, o que parece claro.

Mas antes de constatar quanto isso é pouco evidente para um grande número de autores, procuraremos primeiro compreender por que um fato válido é tão mais difícil de ser atingido que uma dedução correta. Lembremo-nos que a física experimental nasceu mais de vinte séculos após as matemáticas e a lógica e que foram ainda necessários mais dois séculos para se compreender que a psicologia supunha uma experimentação. As razões disso são duplas, objetivas e subjetivas. Objetivamente, um fato só pode ser atingido por dissociação sistemática dos fatores e foi preciso o gênio de Galileu para chegar a estudar movimentos simples, quando os movimentos de observação corrente, como a queda de uma folha, são de uma complexidade inextricável. Ao contrário, a dedução lógico-matemática parte de operações simples, como as inclusões de classes, ponto de partida da silogística ou a adição de números inteiros. No que concerne à psicologia, a dissociação dos fatores é bem mais complexa ainda, já que eles estão ligados organicamente em totalidades difíceis de fazer variar

sistematicamente, e eu me lembrarei sempre da surpresa e admiração que senti ouvindo Einstein, em Princeton, que gostava que lhe contassem fatos de psicologia da criança (em particular as não-conservações), quando concluía sempre da mesma maneira: “Como é difícil! Como a psicologia é mais difícil que a física!” Mas é preciso ser Einstein para perceber tão depressa uma dificuldade que poucas pessoas compreendem, e, por infelicidade, muitas vezes os próprios psicólogos...

Subjetivamente, a dificuldade do fato em relação à dedução corrente (não falo da dedução em matemáticas puras ou em física matemática) vem de que é muito mais econômico refletir e deduzir que experimentar. Foi uma das belas [306] descobertas de P. Janet, quando procurou construir “estágios” do desenvolvimento mental fundando-se, não na criança, mas na hierarquia das funções em psicopatologia (segundo sua complexidade e seu custo em energias necessárias), ter situado o estágio da reflexão abaixo do estágio onde o “sentido do real” permite o trabalho seguido e a experimentação: os psicastênicos e os duvidadores refletem facilmente, dizia ele, e mesmo demasiado, enquanto seu sentido do real é tocado, sendo pois mais fácil a função de reflexão que permanece intata. Na criança as primeiras deduções concretas aparecem por volta dos 7 ou 8 anos, a reflexão como a entendia Janet (com possibilidade de raciocinar sobre hipóteses e não mais apenas sobre objetos) por volta dos 11 ou 12 e as primeiras condutas experimentais com dissociação sistemática dos fatores cerca dos 14 ou 15 somente (e cada um sabe o como elas se perdem em seguida na maior parte das profissões liberais, quando não são alimentadas na Universidade; isso é culpa, pelo menos entre nós, de toda educação no segundo grau que cultiva essas condutas, sem embargo espontâneas).³⁹

Dito isso voltemos à filosofia e lembremos primeiro que, em muitos países, assistimos a uma clara inflação na produção dos filósofos, em relação aos grandes séculos nos quais a filosofia não era uma profissão mas um acabamento excepcional. Responder-se-á que acontece o mesmo nas carreiras científicas, mas um especialista de pouco talento ainda faz um trabalho útil num campo restrito, enquanto um filósofo não excepcional é um pouco como um romancista ou um artista sem talento excepcional. Lembremos em seguida que, se a filosofia tem como objeto a totalidade do real, acredita-se poder preparar especialistas desse conhecimento total ou dessa pesquisa do absoluto sem passar por uma iniciação à pesquisa no domínio dos conhecimentos parciais ou relativos. Desenvolve-se neles, é certo, o sentido da história e o respeito dos textos, já que sua única especialização obrigatória é a própria história da filosofia, mas no que se refere aos instrumentos de conhecimento, só se alimenta a reflexão, que corresponde por outro lado às tendências profundas da adolescência e à orientação natural do espírito humano. O resultado é que, quando eles não têm a coragem excepcional de especializar-se na epistemologia de uma ciência particular e de levar muito longe o conhecimento dela, como Cavaillès, Lautmann e Vuillemin em matemáticas, G. e S. Bachelard em física, Daudin e F. Meyer em biologia, G.-G. Granger em ciências econômicas e sociais, L. Goldmann em sociologia, etc., a produção filosófica é ou histórica ou reflexiva no sentido mais geral: nessa situação o conhecimento dos fatos está desligado da única fonte que o promove à categoria de conhecimento propriamente dito, isto é, da própria pesquisa na sua tecnicidade. É então natural que se torne irresistível, sob uma forma aliás inconsciente ou implícita, a tentação de considerar que a reflexão sobre o fato, constituindo nesse caso uma demanda ulterior e não anterior ao estabelecimento do fato (pois na ocorrência ele já foi, em geral, estabelecido por outros), seja de natureza superior a esse [307] estabelecimento e permita assim intervir ativamente na sua interpretação e, se for preciso, retificá-la ou completá-la.

Dessa maneira, não devemos nos espantar de ver filósofos, de todos os níveis, intervirem em física para contestar a teoria da relatividade, em biologia para contestar a evolução ou conciliá-la à sua maneira, para dividir, naturalmente, os problemas de finalidade e às vezes de estrutura e sobretudo, é evidente, para intervir em psicologia ou em sociologia e em todas as ciências do homem.

A) No domínio físico a teoria da relatividade excitou, naturalmente, no mais alto grau, a reflexão dos filósofos, mas em dois sentidos bem distintos. A posição constante de L. Brunschvicg, sabe-se bem, é que o papel da filosofia não consiste em intervir nas questões de fatos, saindo unicamente das disciplinas técnicas e especializadas, mas em perguntar-se, à maneira kantiana, como esse saber se tornou possível. Sua atitude em presença da relatividade não é pois, em absoluto, a de uma colocação em questão, mas exclusivamente aquela de uma reflexão epistemológica: daí suas excelentes páginas sobre o novo modo de interação entre o medindo e o medido que a coordenação relativista supõe, ou entre o receptáculo espaço-temporal e o conteúdo físico, o primeiro cessando de ser um quadro dissociável para se tornar um aspecto desse próprio conteúdo. Pode-se aí se enganar, por causa do eterno equívoco do sujeito individual e do sujeito epistêmico e A. Metz, por não se ter lembrado que as operações de medida engajam toda a atividade do sujeito, no segundo sentido do termo, acreditou refutar essa interpretação lembrando que as medidas são problemas de metros e de relógios, efetivamente

³⁹ Ver B. Inhelder e J. Piaget, *De la Logique del Enfant à la Logique del Adolescent*, Paris, P.U.F., 1955.

modificados pelos campos nos quais são submersos, como se o “idealismo” brunsvicguiano sustentasse o contrário e reconduzisse o sujeito a um jogo de “imagens mentais” (são os termos de Metz). Mas na verdade a intenção de Brunsvic não é em absoluto modificar no que quer que seja os dados relativistas: é apenas mostrar como as interações entre a atividade operatória do sujeito e a experiência, bem mais estreitas do que se supunha antes do próprio Einstein, deviam conduzir a uma tal renovação.

Mas para outros, pelo contrário, a teoria da relatividade, abordando problemas os mais gerais da natureza absoluta ou não do tempo e do espaço, pôde parecer constituir uma entrada no mesmo pé de igualdade no próprio terreno da filosofia e autorizar uma discussão acerca desse terreno comum e com direitos iguais, como se o físico, contestando a existência de um absoluto até então reconhecido como tal, desse *ipso facto* ao filósofo o direito de intervir em física. A esse respeito os motivos são aliás variáveis e pode ser interessante distingui-los. Conteí, no primeiro capítulo, como meu mestre A. Reymond tinha formado o projeto de refutar a teoria einsteiniana. Nele não existia nenhuma pretensão imperialista e nenhuma arrogância de filósofo e era o primeiro a rir das fórmulas tais como “a filosofia nos diz que...”, compenetrado como estava da idéia de uma irreducibilidade irremediável das diferentes posições filosóficas. Mas tinha suas crenças e o fato de abalar um absoluto causava-lhe uma verdadeira inquietude moral, de tal sorte que, sem se colocar questões de competência, secundárias, quando existe perigo moral, acreditava que era seu dever defender um espaço e sobretudo um tempo [308] que permaneciam um pouco, para ele como para Newton, um *sensorium Dei*. Imagino que, em Maritain, o conflito da relatividade e do tomismo chegasse a motivações análogas, mas talvez ainda mais a uma oposição global dos modos de pensamento. Em Bergson, pelo contrário, a situação é muito mais curiosa: tendo oposto ao tempo psicológico, relativo ao seu conteúdo e indissociável dele, um tempo físico concebido como espacializado e puramente formal, ao ponto de uma modificação geral das velocidades não o alterar em nada, Bergson encontrou-se diante dessa desagradável situação de uma física nova que tornava o tempo solidário pelo seu conteúdo e responsável pelas velocidades, um tempo cujo caráter heterogêneo e real lembra certos aspectos da duração bergsoniana! Em lugar de renunciar às suas antíteses ou atenuá-las, Bergson teve como reação, e isso é de grande interesse para o nosso propósito, pôr em dúvida a teoria da relatividade e intervir, armado apenas da reflexão filosófica, na discussão técnica do problema.

Poderia parecer inútil insistir sobre a posição de Maritain (*Réflexions sur l'Intelligence*, Paris, 1926, capítulos VI e VII), já que o tomismo é uma filosofia que de fato é sempre solidária de uma fé religiosa e que, num caso assim, os poderes “naturais” atribuídos à razão e a “filosofia da natureza” provindo desses poderes são em realidade ditados antecipadamente por uma posição tomada em relação ao sobrenatural. Mas como o aristotelismo é a filosofia do senso comum, o dogmatismo categórico e imperturbável de Maritain apresenta o interesse de exprimir sob a forma mais crua o que corresponde de fato a certas tendências de toda filosofia, que pretende atingir uma forma de conhecimento independente da ciência.

Para o kantismo, o qual Maritain bem viu que exprime um dos aspectos fundamentais da ciência moderna, *conhecer é fabricar* (p. 24). Para o realismo que tratará de restituir os direitos, conhecer “consiste em ser ou vir a *ser o outro como outro*” (p. 53), logo em identificar-se “imaterialmente” e “intencionalmente” ao objeto (cf. a *intentio* que, pelo intermediário de Brentano, reaparecerá na intuição husserliana). Esse poder conferido assim à razão “natural” de instalar-se diretamente no real conduz então, é lógico, a conferir ao senso comum, detentor dessa “razão”, e como consequência ao filósofo, codificador e que reflete a razão comum que encontra em si e ao redor de si, o direito e o dever de enunciar um certo número de princípios gerais aos quais a própria ciência não saberia esquivar-se, sob pena de cair no sofisma ou na aberração. Em um quadro despido de todo equívoco (p. 189) acerca da “divisão das ciências”, do qual falaremos, Maritain repartiu-as pois em metafísica (“Ciência dos primeiros princípios, absolutamente falando”), em matemática (ela própria submissa à filosofia matemática ou “Ciência resolutive metafísica dos primeiros princípios da ordem” e da quantidade) e em física, ela própria submissa à “Filosofia da natureza”. Há assim subordinação total e contínua da Ciência à metafísica.

Um primeiro exemplo mostra claramente aonde isso nos leva: “É assim... que o princípio de inércia... sai da filosofia natural; e, se essa última é constrangida a declarar esse princípio inaceitável no sentido em que o interpretavam Descartes e Galileu, é a Ciência positiva que deve revisar a linguagem na qual ela se [309] exprime e pôr-se de acordo com a filosofia” (p. 190, n. 1). Um segundo exemplo do “absurdo dos pensamentos filosóficos acarretados e manifestados pela linguagem” da Ciência é o da “aventura” que “teve lugar com Lobatchevsky, Riemann e a metageometria” (p. 248). Noutros termos, a filosofia não se contenta, o que já seria para nós um grave problema de legitimidade, em “fundar” a ciência, mas deixando-a livre para construir o edifício que quiser sobre estas fundações prévias: a “filosofia da natureza”, tal como a entende Maritain, pretende entrar no mesmo nível em qualquer debate técnico, e retificar a posição dos especialistas em questões tão vitais para o futuro da ciência como o princípio da inércia e as generalizações da geometria! É uma pequena consolação para um psicólogo, habituado às intervenções de certos filósofos na sua ciência ainda tão pouco segura, encontrar aqui uma

bela caricatura ampliada desse imperialismo, sob a forma de um metafísico que tranqüilamente culpa os princípios essenciais da mecânica e da métrica geral.

Adivinha-se, então, o que são as reações de J. Maritain à teoria da relatividade. Mas elas não deixam de ser interessantes além da esplêndida fatuidade do tom, porque voltam a imaginar uma espécie de kantismo nominalista: teoria da relatividade é cientificamente aceitável como “fabricação” de fenômenos relativos às medidas convencionalmente escolhidas, mas, atrás dessas “aparências” descritas por conseguinte de maneira válida, permanece o númeno. A única pequena diferença com Kant é que aqui o númeno está à disposição do “senso comum”, isto é, concretamente falando, das zeladoras ou dos limpadores de vidros tanto quanto dos “filósofos da natureza”. Ora, esse senso comum exige, é evidente, a simultaneidade à distância e o tempo universal, e a única coisa a fazer é arranjar as teorias de Einstein para torná-las compatíveis com essa exigência da metafísica e do bom senso reunidos.

A conciliação é simples e consiste sem mais em examinar como os relativistas fabricaram seus fenômenos: o princípio é na verdade “uma medida física que um homem poderia tomar com seus sentidos e seus instrumentos em tais ou tais condições, aliás as mais fantásticas que se queira, desde que sejam imagináveis”. “Eis”, acrescenta Maritain, “o princípio fundamental, a pedra filosófica, o santo dos santos do método einsteiniano” (p. 204). Noutras palavras, a teoria da relatividade repousa sobre “definições de nome” e nada tem a ver com o real (p. 204): definindo a simultaneidade de maneira insuficiente (p. 208), ela não atinge senão uma “simultaneidade aparente” (p. 214), isto é, um “sucedâneo empírico-quantitativo. Estamos aqui em presença do ponto de ruptura entre a filosofia natural e a ciência físico-matemática. Mas que se determine esse sucedâneo como se queira, à maneira de Einstein, por exemplo, a própria essência da simultaneidade permanece sempre o que a inteligência concebeu e definiu” (p. 220). Unicamente como explicar então que as medidas tivessem êxito já que a física de Einstein não é uma teoria hipotético-dedutiva? É que é preciso distinguir as medidas, que atingem corretamente a aparência, e suas interpretações (p. 226). Mas a medida física só procede por meio de “estálones acidentais. O que a coisa medida é intrinsecamente e nas suas dimensões absolutas (sic), o físico não o pode determinar” (p. [310] 251). Quanto a saber o que são essas “dimensões absolutas”, é simplesmente a “quantidade medida com o padrão próprio da natureza – inacessível à nossa ciência (p. 251)! Do mesmo modo os invariantes relativistas são pesquisados “contrariamente aos procedimentos do senso comum”, isto é, não do lado do “ser” e também “não dentro das coisas”, mas, “na exterioridade das relações quantitativas que devem permanecer as mesmas em todos os pontos de vista possíveis”, etc. (p. 239).

As “dimensões absolutas”, o “padrão próprio da natureza”, o invariante procurado “dentro das coisas”, tais são os conceitos da “filosofia natural” que Maritain opõe a Einstein. Dever-se-iam reunir tais pérolas em uma compilação de besteiras filosóficas para uso dos futuros historiadores do pensamento. Isso não impede que o metafísico conclua seu capítulo sobre as teorias de Einstein, declarando gravemente: “Legítimas como símbolos científicos ... são absurdas quando se erigem em expressões filosóficas do real. . . Nesse caso elas não representam mais que um sintoma bastante assustador do anarquismo intelectual, no qual, sob a ação dos resíduos vergonhosos do kantismo e por falta de um sólido sustentáculo filosófico, a ciência moderna corre o risco de soçobrar” (p. 259). Valia a pena transcrever essas citações para mostrar a que se reduzem os “símbolos legítimos” da ciência à luz da “filosofia da natureza”: uma linguagem coerente não exprimindo absolutamente nada.

B) A pequena obra de Bergson, *Durée et Simultanéité*, 1922, é naturalmente muito mais sutil quanto ao pensamento e à linguagem empregada. Mas é notável constatar que, sob a diplomacia bergsoniana e uma vez admitidas as diferenças metafísicas do bergsonismo e do tomismo, os argumentos invocados não diferem fundamentalmente.⁴⁰ Bergson não vê na teoria da relatividade um kantismo nominalista, “mas é bem na direção idealista, cremos nós, que seria necessário orientar essa física se se quer erigi-la em filosofia” (p. 110, n. 1). Ele não diz que os tempos relativos aos diferentes observadores são simples “aparências”, mas fala de tempos “atribuídos” ou ainda “fictícios”, imaginados, calculados, etc., em oposição ao único tempo real que é o do observador “vivo e consciente”. “Se ... se coloca na hipótese de Einstein, os tempos múltiplos subsistirão, mas não haverá jamais senão um só tempo real...; os outros são ficções matemáticas” (p. 34). O único tempo real continua sendo o tempo vivido.

No entanto, Bergson não pode deixar de admitir que esse tempo vivido depende em parte do meio e esse fato deveria pois tê-lo conduzido a aceitar os tempos relativos e mesmo a ver neles uma espécie de extensão da duração bergsoniana (mas repitamo-lo, teria sido ao preço de sacrificar uma das suas antíteses fundamentais): “Assim, nossa duração e uma certa participação sentida, vivida, de nosso círculo material a essa duração interior são fatos de experiência... Nada prova

⁴⁰ Não faço aqui história: a obra de Bergson é anterior quatro anos à de Maritain.

rigorosamente que nós reencontraríamos as mesmas durações quando mudássemos de ambiente: durações diferentes, quero dizer diversamente ritmadas, poderiam coexistir. Fizemos em tempos passados uma hipótese desse gênero [311] no que concerne às espécies vivas” (p. 57). Essa passagem mostra que não exageraríamos falando de conexões possíveis entre o bergsonismo e a relatividade. Mas Bergson recusa-se a prolongá-las porque “a natureza dessa participação é desconhecida: ela poderia estar ligada a uma propriedade que teriam as coisas exteriores, *sem durarem elas próprias* (sublinhado por nós), de se manifestar na nossa duração à medida que agissem sobre nós..., etc.” (p. 57). Noutras palavras, se as durações vividas são relativas ao seu conteúdo, o tempo físico permanece universal e vazio e os tempos relativos de Einstein inscrevem-se nele a título, simplesmente, de ficções providas do fato que os diferentes observadores possíveis para um mesmo tempo dado são imaginados por um único observador real: “A reflexão fortalece nossa convicção e termina mesmo por torná-la inabalável, porque ela nos revela nos Tempos da Relatividade restrita – exceto um único dentre eles – tempos sem duração, onde os acontecimentos não se poderiam suceder, nem coisas subsistirem, nem seres envelhecerem (pp. 240-241).

Essa “convicção inabalável” devida só à “reflexão” filosófica terminou, no entanto, cedendo, pois a última edição das *Oeuvres Complètes*, do Mestre, realizada conforme suas indicações, não contém nem *Durée et Simultanéité* nem nenhuma menção a ela. Mas não foi sem dificuldades. A. Metz publicou diversos artigos para mostrar os erros de Bergson mas ele respondeu friamente: “...ele nem sequer supõe a dificuldade. O sentido das minhas reflexões escapou-lhe totalmente. Nada posso fazer”. J. Becquerel endereçou-lhe uma carta e visitou-o, mas em vão. O próprio Einstein, felicitando A. Metz por seu livro, escrevia (com autorização para reproduzir): “É lamentável que Bergson se tenha enganado assim tão gravemente, e seu erro é bem de ordem puramente física, independente de toda discussão entre escolas filosóficas”. E. Le Roy, o melhor discípulo de Bergson, dizia por sua vez em 1937: “Na perspectiva do Sr. Bergson, um sistema de referência, tal como é concebido, tem isso de estranho: nada se lhe pode atribuir fisicamente”.

Essa aventura do bergsonismo é altamente instrutiva quanto ao destino reservado cedo ou tarde às intervenções dos filósofos nos problemas de fatos, quando eles se atribuem o direito de discutir no próprio terreno da interpretação dos dados de experiência e cálculos. Sem dúvida, Bergson nos diz no seu prefácio que ele não se ocupa do aspecto “físico” do problema e que a “confusão” (p. VI) descoberta por ele só concerne à teoria da relatividade se “for erigida em filosofia” (p. VII). Mas, numa linguagem mais cortês que a de Maritain, isso volta de novo a afirmar que a ciência não atinge o real e que, para consegui-lo, é preciso lembrar-se que “ciência e filosofia são disciplinas diferentes mas feitas para se completarem” (p. V), como se a filosofia fornecesse “conhecimentos” impondo “o dever de proceder a uma confrontação” (p. V). Sem abordar esse último debate sob sua forma geral, A. Metz em um recente artigo (*Sciences*, 1964, n.º 33, Hermann) limita-se a declarar sobriamente: “Essa atitude de Bergson ensinando aos relativistas o que é (segundo ele) a teoria da relatividade pode parecer surpreendente. Ela está presente ao longo de todo o livro... Todo o livro está ... pleno de afirmações a respeito da ‘essência da teoria da relatividade’ e o que se deve [312] fazer e dizer (se se coloca sob o ponto de vista da relatividade)”. Foi necessário que Einstein em pessoa tivesse mostrado em que ele se havia “tão gravemente enganado” para que Bergson escutasse enfim a voz da razão. Ora, o erro de Bergson suscita precisamente o problema que é objeto de toda nossa obra, isto é, o da legitimidade de “conhecimento” filosófico distinto do saber científico e suscetível de retificá-lo no detalhe dos fatos. A propósito do livro de Langevin, Bergson diz o seguinte, e é aí que ele se engana: “Não se pode exprimir matematicamente senão na hipótese de um sistema privilegiado, mesmo quando se começou por se colocar a reciprocidade; e o físico, sentindo-se livre em relação à hipótese da reciprocidade, uma vez que lhe rendeu homenagem escolhendo como queria seu sistema de referência, abandona-a ao filósofo e daí por diante se exprimirá na linguagem do sistema privilegiado. Confiando nessa física, Paul ficará em embaraços. Perceberá, prosseguindo, que a filosofia tinha razão” (pp. 108-109). Acabamos de ver como.

C) Se a física contemporânea dá ainda margem à especulação filosófica, apesar do seu caráter exato e sua alta tecnicidade, é evidente que já em biologia a situação parece a um grande número de espíritos exigir, pela força das coisas, uma colaboração entre a pesquisa científica e a metafísica. As razões são, pelo menos, de duas espécies.

A primeira é que a biologia não resolveu ainda seus problemas centrais. Nem o mecanismo da evolução nem a estrutura de conjunto do organismo são ainda conhecidos e, por não dominar essas duas perspectivas diacrônica e sincrônica, a biologia está num grau comparável àquele onde se encontrava a física antes de Newton, mas com muito mais conhecimentos parciais. É natural pois que a especulação filosófica trate de ocupar o campo, deixado ainda livre por essa ausência atual de sínteses possíveis e, como esse estado de coisas lhe é particularmente favorável, ela só pode ser levada a acreditá-lo permanente, porque está ligado à natureza da vida. É preciso pois uma coragem filosófica pouco comum para entregar-se, a propósito da biologia, não a ofertas de soluções de natureza de algum modo metabiológica, mas, como o fez entre outros F. Meyer na sua *Problématique de L’Évolution*, a análises propriamente epistemológicas, procurando distinguir

as escalas de fenômenos ou as escalas de problemas, na esperança de favorecer a própria pesquisa e não seus sucedâneos especulativos.

A segunda razão é mais grave e mais instrutiva quanto às consequências da organização atual dos estudos. Um biólogo estudou, além de seus ramos especiais, a química, a física e um pouco de matemáticas, sobretudo em estatística, mas ignora tudo de psicologia experimental, lingüística, economia, etc., quer dizer, das ciências que, tocando em fenômenos saindo de atividades vivas, poderiam sugerir-lhe toda espécie de “modelos” no que concerne aos processos levantando problema de finalidade. Salvo exceções, ele ignora pois as teorias da informação, da decisão (ou dos jogos) e o detalhe das aplicações cibernéticas às questões de aprendizagem ou de adaptação intelectual. Refletiu, por conseguinte, muito pouco nos problemas de estruturas, como se os encontra em álgebra geral, em lógica e em toda essa região essencial que religa hoje as questões de estrutura [313] às de probabilidade. Saído do campo da sua formação profissional, é a filosofia sob suas formas comuns e gerais que ele mais tem ocasião de encontrar no seu caminho. Disso resulta então que, em presença das lacunas atuais da sua ciência em relação aos problemas mais centrais da vida, ele adota ou uma atitude que diz ser mecanicista e que volta, em última análise, a atribuir tudo ao acaso, ou uma exatamente contrária, de acolhida em torno de toda interpretação especulativa geral, que praticamente em nada o ajuda no detalhe das suas pesquisas, mas que satisfaz seu espírito, permitindo-lhe denunciar a insuficiência das explicações pelo acaso. Trata-se quase sempre de duas fases sucessivas de uma mesma carreira. Eu, por exemplo, segui com apaixonado interesse a evolução das idéias de um grande genético e de um grande especialista da regeneração, E. Guyénot, com o qual mantinha relações contínuas na mesma faculdade, o que me permitia interrogá-lo sempre. Durante uma primeira fase, Guyénot não queria conhecer senão o acaso e a seleção, sobre o modo neodarwiniano. Objetei-lhe que assim toda explicação psicológica tornar-se-ia impossível e que, se seu cérebro era o produto de acasos sucessivos com seleção aproximativa, toda teoria tornar-se-ia singularmente frágil. Suas respostas eram, invariavelmente, que sair do acaso é outra vez recorrer ao finalismo, e que, quanto a ele, havia decidido “apostar contra” e que a psicologia não interessa em nada ao biólogo, pois é “filosofia”, e de um tal ponto de vista o finalismo impõe-se. Dessa posição de tudo ou nada, Guyénot tirou então as consequências no dia em que cessou de crer no valor explicativo do acaso: tornado finalista e quase vitalista, não compreendeu por que eu não o seguia, como se não existisse nada entre um suposto mecanismo, reduzindo-se à seleção do fortuito, e a filosofia aristotélica da finalidade. No entanto, nessa mesma faculdade, o físico Ch.-Eug. Guye desenvolvia as mais profundas idéias sobre as fronteiras da física e da biologia, mostrando que, se a físico-química clássica é impotente para integrar o vital, essa integração aparece mais próxima com as transformações da microfísica e enriquecerá esta com novas dimensões em lugar de empobrecer a complexidade do organismo (e Ch.-Eug. Guye generalizava essa interpretação não reducionista, mas por assimilação recíproca, até prever uma físico-química mais “geral”⁴¹ ainda, quando esta integrasse as atividades cerebrais).

Essa instabilidade atual das posições biológicas, que oscilam, no que se refere aos grandes problemas, entre esquemas de explicação insuficientes e a especulação fácil, é, claro, de natureza a encorajar a pretensão de uma filosofia paracientífica sempre pronta a preencher as lacunas da ciência. Onde poderão conduzir-nos tais tentativas? Contentar-nos-emos com dois exemplos. O primeiro é um pouco antigo, mas seu interesse está em que o filósofo que nos propõe suas teses, R. Dalbiez, fez apelos a muitos biólogos de renome para discutir os próprios fatos, reservando para si as conclusões gerais. Considerando que “no momento atual, poucas tarefas são mais urgentes que a reconstituição de uma filosofia da [314] natureza”,⁴² ele deseja, efetivamente, que essa filosofia seja o produto de uma colaboração entre sábios e filósofos. É interessante procurar saber no que deu essa colaboração.

A obra sobre *Le Transformisme*, que vai responder a essa questão, começa com uma exposição de E. Gagnebin mostrando as razões que a paleontologia fornece para crer na evolução, sem contudo atingir suas causas. Por outro lado, L. Vialleton expõe suas conhecidas reservas (e discutidas) acerca do evolucionismo, sugerindo um retorno a Cuvier. W. R. Thomson mostra a dificuldade em explicar as formas parasitárias pelo não-uso dos órgãos e sublinha a existência de variações úteis, precisando com cuidado os limites das interpretações finalistas, nas quais acredita, mas com a condição de não as fazer entrar em detalhes. Enfim, L. Cuénot refuta qualquer hipótese de uma transmissão dos caracteres adquiridos, sem sustentar esse “finalismo mitigado, restrito ou intermitente, traduzindo-se pela invenção perfectível” que ele opôs mais tarde⁴³ às explicações só pelo acaso. Resumindo, as quatro contribuições reunidas por Dalbiez são lições de prudência, traduzindo bastante objetivamente a dificuldade dos problemas.

⁴¹ A idéia de Guye era que em física é o complexo e não o simples que permite as generalizações verdadeiras; exemplo: o eletromagnetismo em relação à mecânica clássica, etc.

⁴² *Le Transformisme*, por L. Cuénot, R. Dalbiez, E. Gagnebin, W. R. Thomson e L. Vialleton, Vrin, 1927, p. 218.

⁴³ L. Cuénot, *Invention et Finalité en Biologie*, Flammarion, 1941, p. 246.

Vem agora a conclusão do filósofo. A ciência, digna-se ele conceder, tem por objeto “o mundo exterior, reservando à filosofia a última explicação da matéria e da vida” (p. 202). Mas Dalbiez, oferecendo-nos essa explicação “última”, não deixa de intervir menos vigorosamente no detalhe dos fatos que ele não considera pois, absolutamente, como “reservado” por reciprocidade à ciência. Aceita o transformismo, mas constata a ausência de qualquer distinção entre os “tipos” e suas variações, os primeiros “não sendo jamais eles próprios encarados” (p. 184). O biólogo não se formula mais nenhuma questão sobre o critério permitindo dissociar o que é ancestral e o que é adaptado secundariamente, mas “o lógico das ciências” (p. 185) lá está, felizmente, para lembrar-lhe isso. Pouco a pouco, delimitando o que é adaptado do que é herdado, depois novamente, no seio desse último, o que é adaptado e o que é herdado, etc., chega-se ao primeiro ser vivo. Ora, acerca desse ponto, o transformismo e em particular Darwin permanecem mudos. “Talvez seja uma marca de prudência científica, mas em todo caso é uma causa de obscuridade filosófica” (p. 188).

Vê-se assim, desde o início, como um filósofo, pretendendo desempenhar o duplo papel (sem aliás desconfiar da contradição intrínseca) de fornecedor das últimas explicações e de lógico das ciências, concebe a “cooperação intelectual entre sábios e filósofos”: a ciência, a *ancilla philosophiae*, traz os materiais e a filosofia retifica os métodos de elaboração, discute as interpretações e finalmente dita suas próprias soluções.

Ora, essas soluções são, no caso particular, ao mesmo tempo, de uma simplicidade que desarma e de uma certa riqueza em inexatidões. Dalbiez começa por colocar que a finalidade não é própria à vida, mas que, definida como uma [315] preordenação da potência ao ato, ela existe no plano físico em todos os lugares onde haja movimento ou relação causal (é, como se sabe, uma crença comum à física de Aristóteles e à das crianças por volta dos 8 ou 9 anos). Mas, a esse propósito, o filósofo não se pode impedir de dar lição aos físicos e de ver um “círculo vicioso evidente” na afirmação de um determinismo estático primário, pois “é suficiente olhar com cuidado” para reconhecer sob ele “o determinismo propriamente dito e em seguida a preordenação” (p. 179). O “cuidado” que Dalbiez pôs nesse exame não impediu, infelizmente, a grande maioria dos físicos nucleares de alinharem-se desde então em sentido contrário.

Quanto ao vivo, Dalbiez definiu-o pelas características de “moverem-se a si próprios ou agirem sobre si em lugar de somente sobre o outro” (p. 180), definição que conduz pois à idéia de auto-regulação, a qual, sabe-se bastante hoje em dia, é compatível com os modelos mecânicos e feedbacks. A esse respeito, Dalbiez contesta, contra a maior parte dos seus confrades vitalistas, a possibilidade de movimentos espontâneos, isto é, não movimentados por excitantes externos: ora, a escola objetivista provou hoje sua existência (v. Holst, etc.). Após isso, vem a justificação de um finalismo integral: “A seleção não pode se dar a não ser que se adote a tendência da vida em perpetuar-se” (p. 190), como se uma tendência não se pudesse explicar por leis de equilíbrio; a adaptação lamarckiana admite, “desde que nela se pense” (pp. 191-192), “uma aptidão pré-estabelecida”, se bem que “à força de encarar as modificações, esquece-se o modificado” (p. 192). Enfim, o mutacionismo, felizmente completado pela “pré-adaptação” de Cuénot, também comporta um finalismo, pois apesar das mais claras declarações de Cuénot, “a teoria da pré-adaptação deve ser considerada como um finalismo depurado” (p. 194): em outras palavras, se uma espécie de molusco, que se considera mais resistente que outros às variações climáticas, for transplantado por acaso (pelo acaso de um transporte de grãos próprios para forragem) para uma região xerotérmica e lá se multiplicar em profusão até em altitude, ⁴⁴ há aí “uma finalidade depurada”! Nessas condições o milagre seria descobrir acontecimentos não finalizados.

Dalbiez passa depois à psicologia animal e declara com o mesmo surpreendente dogmatismo que a inteligência animal não existe ou consiste, exclusivamente, em uma “memória associativa”: toda a obra de W. Köhler, cujo livro principal aparece no entanto em 1917, é um desmentido a essa interpretação.

Concluindo, o transformismo encontra-se dividido, segundo Dalbiez, entre duas filosofias contraditórias; o mecanismo que nega a qualidade como o tempo e o historicismo que conduz à pura contingência. Daí a necessidade de conciliá-las, pela introdução de uma finalidade à obra desde o primeiro ser vivo, a única que confere a um agregado físico-químico a propriedade de equilíbrio, fornecendo precisamente essa conciliação do mecanicismo e do historicismo e que, da simples aumento da entropia, própria ao equilíbrio termodinâmico, às [316] homeostases e às auto-regulações, toda uma série de escalas fornecem equivalentes cada vez mais aperfeiçoados da finalidade.

O exemplo dessa obra mostra-nos assim como um pós-graduado em filosofia, que convoca quatro biólogos para a primeira reunião da “Sociedade de Filosofia da Natureza”, volta, invocando o primado do conhecimento metafísico, a expor-lhes um misto de banalidades e de opiniões pessoais temerárias ou já controvertidas, cujo único método direto consiste em “olhar com cuidado” e “pensar nela”, atribuindo-se modestamente o título de “lógico das ciências”.

⁴⁴ Eis um exemplo real de “pré-adaptação”: o da *Xerophila obvia* transplantada da Europa Oriental aos Alpes Valasianos, onde seguiu sua propagação de 1911 até hoje.

D) Uma tentativa mais séria é a de R. Ruyer, que forneceu um grande esforço de informação. Prisioneiro de guerra na Alemanha, com o grande embriologista E. Wolff, Ruyer participou dos trabalhos do “Círculo de Biologia” do seu “Oflag” em uma “Universidade de Cativo” dirigida pelo grande matemático Leray. Ruyer encontrou-se, dessa maneira, mergulhado nessa atmosfera de intercâmbios científicos que tão cruelmente falta na preparação habitual dos filósofos. Retornando a Nancy, prosseguiu nas meditações e leituras e delas tirou, entre outros, seus *Éléments de Psychobiologie* (P.U.F., 1946). É pois de certo interesse examinar o que esse metafísico concluiu da síntese de sua formação biológica e das suas preocupações filosóficas.

É conveniente, de início, reconhecer com toda justiça um certo número de resumos engenhosos e de idéias válidas que se encontra nessa obra, a começar pelo projeto de fundir num todo o comportamento e a vida orgânica, em outras palavras, o objeto da psicologia e o da biologia. Por exemplo: Ruyer consegue muitas vezes imaginar “formas verdadeiras” (em oposição aos agregados) em sistemas não coincidindo com as totalidades perceptíveis: e de que a andorinha adulta não é mais que um segmento, ou um ciclo subordinado, do ciclo “reprodução da andorinha”, Ruyer conclui que “o instinto é o aspecto que toma o dinamismo da forma verdadeira cíclica, quando ela impõe-se a uma individualidade, para ligá-la à sua unidade” (p. 41). Isso não explica, naturalmente, nada, mas a fórmula é feliz por situar o problema do instinto num plano de organização não interior ao indivíduo, mas ultrapassando-o no espaço e no tempo, e do qual é necessário isolar as leis e a estrutura.

Mas essa aptidão em imaginar círculos ampliados e estruturas abstratas, dos quais a biologia concreta experimenta uma tal necessidade e que encontram um começo de expressão nos trabalhos cibernéticos atuais (que aliás Ruyer seguiu depois, e dos quais fez excelentes exposições), não foi suficiente para proteger o filósofo contra as duas grandes tentações que ameaçam qualquer especulação no terreno da vida: o recurso a explicações inverificáveis e a tendência a projetar nos processos elementares propriedades que pertencem aos níveis superiores do comportamento e da vida mental.

Sobre o primeiro ponto Ruyer nos diz (p. 11) que “a forma dinâmica atrás da estrutura, a atividade estruturante e as ligações que produz são inobserváveis e devem sempre ser inferidas com risco”. Mas, desde esse começo, é-se, naturalmente, conduzido a se perguntar se as estruturas válidas que se trataria de pesquisar não são precisamente as que, à maneira das grandes estruturas algébricas [317] qualitativas, englobam suas próprias leis de construção sem que seja necessário imaginar “atrás” delas uma atividade estruturante: em uma estrutura de “grupo”, por exemplo, a atividade estruturante não é mais que a operação que define esse grupo. Se Ruyer não se orienta para tais direções ⁴⁵ é talvez porque não queira ver que a ligação entre o funcionamento de uma estrutura e a própria estruturação é para procurar na direção das auto-regulações ou equilibrações ativas: teme, com efeito, a noção de “equilíbrio” (*équilibre*), como ele se exprime, como pertencendo à fisiologia físico-química, ciência dita “secundária” (p. 2) em oposição às ciências “primárias”, ou ciências das “formas verdadeiras”, como a física atômica, a biologia e a psicologia! Mas é sobretudo porque, com uma rapidez surpreendente, Ruyer abandona o terreno dos fatos para orientar-se não somente em direção às areias movediças das “inferências com risco”, mas muito diretamente para um metafísica do “potencial”, apesar de tudo quanto a história nos ensina acerca do manejo verbal das noções que não têm um sentido a não ser no terreno das medidas e dos cálculos precisos.

Com efeito, desde as páginas 12 e 15 aprendemos com espanto que “toda forma verdadeira” supõe um “potencial” e que, se os potenciais físicos são situados no espaço-tempo, as formas biológicas não poderiam se desenvolver no espaço e no tempo senão como atualização de um potencial “trans-espaço-temporal”, pois, segundo Cuénot, a ontogênese é “preparadora do futuro” (conquanto “não se tenha jamais visto um monte de neve pôr-se em equilíbrio com uma tempestade futura”). Em outras palavras, desde o início, a vida é assentada como finalidade (Ruyer prefere o termo tematismo ao finalismo (p. 187), mas é a mesma coisa) e a finalidade justifica o recurso a um “potencial” situado fora da natureza observável. Equivale a dizer-nos imediatamente que Deus ordenou tudo antes e que não há outra explicação a procurar.

Mas sem estar constrangido por essa espantosa mistura de planos, da qual faz, pelo contrário, o princípio do seu sistema filosófico-biológico, Ruyer não deixa de prosseguir em uma pesquisa das explicações, utilizando em detalhes sua rica informação sobre os fatos. O modo dessas explicações é então bem simples: consiste em atribuir a todas as “formas verdadeiras” as propriedades da vida mental mais evoluída.

Por exemplo: desde a página 10 fala-nos da “subjetividade das moléculas” e desde a 17 afirma-nos que “toda força é de origem espiritual”. Quanto aos organismos elementares, quer-se ser “particularmente claro” afirmando que “o psiquismo primário orgânico não é uma espécie de variedade confusa e rudimentar do psiquismo da psicologia” e “não é inconsciente

⁴⁵ Daí fórmulas inquietantes como: “Quanto ao instinto, já que ele é o guardião da estrutura, não resultaria dela” (p. 42).

senão no sentido preciso de: desprovido de imagens intencionais voltadas para o mundo”, pois “o psiquismo que assegura e guarda a estrutura de uma ameba, de um vegetal ou de um animal é perfeitamente ‘distinto’. Nada há de obscuro, ele simplesmente está voltado, como atividade, para o ‘dentro’ (entendemos com isso: para a conservação de [318] suas próprias constituintes subordinadas) e não, como a atividade psíquica dos animais superiores, para o meio exterior. A ameba ou o vegetal *erlebt, enjoys, sobrevoa* ou *pensa...* sua estrutura orgânica com tanta clareza como o homem pensa a ferramenta que está fabricando” (p. 24).

Esse texto decisivo tem razões para estupeficar, não talvez a todo biólogo, pois sabe-se bem quantos houve que recorreram a “psicóides”, etc., mas, com certeza, todo psicólogo responsável por pesquisas efetivas. Logo de início a consciência das moléculas parece, da mesma maneira, suscitar dois problemas pelo menos: como estabelecer sua existência e o que poderia ela juntar ao que sabemos desses sistemas materiais? Quanto ao psiquismo da ameba, o próprio Ruyer nos lembra (p. 22) que esse protozoário é capaz de adquirir condicionamentos, hábitos, etc., e tira daí o argumento que o “psiquismo” é anterior ao sistema nervoso: após isso, duas páginas adiante, esses comportamentos evidentemente relativos às permutas com o meio (a ameba “age”, diz Ruyer) tornam-se o índice de um psiquismo voltado só “para o interior” e encarregado da manutenção da estrutura orgânica!

Ora, sob essa levandade e essas contradições, não se encontra de fato senão esse modo de explicação essencialmente verbal já constatado a propósito do “potencial” e que consiste em acreditar que substantificando um processo e batizando-o contribui-se, em o que quer que seja, para a solução dos problemas que ele apresenta. Bem entendido, a ameba tem “comportamentos” e conhecemos muitos deles. Mas em que avançamos nós um passo vendo nisso a expressão de um “psiquismo”? O psiquismo, se se faz questão desse nome, é precisamente o conjunto dos comportamentos e jamais sua causa. Dizer que a ameba “pensa” com a mesma clareza que um homem fabricando um utensílio é ou jogar com as palavras ou então dizer que seu comportamento constitui um estágio inicial do que se tornará a inteligência. Nesse último caso, apresentou-se, simplesmente, um problema da análise estrutural e de filiação, mas não se diz de maneira estrita nada de mais falando já de pensamento ou de inteligência, pois são palavras vazias de sentido enquanto não se tenha descrito e interpretado cada um dos mecanismos em jogo nos níveis de desenvolvimento considerados. O psiquismo invocado por Ruyer é pois despido de significação para um psicólogo: não é senão o enunciado de um problema e, ainda por cima, um mau enunciado.

Mas há o pior: supondo de improviso que essa espécie de alma atribuída à ameba explique o que quer que seja na constituição ou na manutenção de sua estrutura orgânica, malbaratam-se os belos problemas suscitados pela hipótese segundo a qual o mecanismo dessa estruturação constitui talvez ao mesmo tempo o motor do comportamento correspondente, ou ainda pela hipótese segundo a qual haveria aí duas espécies de organizações mas complementares, ou em interação. Há nisso um conjunto de questões capitais, tanto para a psicologia como para a biologia, e permanece-se confundido porque um autor informado pode dividir assim, a golpes de afirmações maciças e despidas de qualquer controle, o que admitirá décadas ou talvez até séculos de pesquisa.

Podemos parecer severos, mas que se releia o modo pelo qual Ruyer trata o [319] muito honesto L. von Bertalanffy, cuja obra apresenta uma sustentação científica bem diversa e uma profundidade sem medidas comuns com aquela do nosso autor: “As concepções de Bertalanffy não têm clareza. Representam perfeitamente o vitalismo vergonhoso e como consequência confuso” (p. 193, n. 1): se se trata Bertalanffy de vitalista confuso, que dizer então de R. Ruyer?

Numa palavra, para esse último, todo o biológico explica-se pela consciência, isso só porque ela é uma “força flexível e modeladora, que se exerce de maneira primária na modelagem das formas orgânicas... etc.” (p. 293). Mas a consciência é ao mesmo tempo “apercepção das essências e dos valores”. E por isso mesmo é fonte da memória: “O estatuto dos seres mnêmicos é inteiramente análogo ao das essências e dos valores. Os seres mnêmicos estão além dos existentes. A memória está fora do plano espaço-temporal” (p. 293). Eis pois o resultado desse espiritualismo biológico: a memória está fora do tempo (oh, Bergson!), a vida fora da natureza... e a verdade fora de toda verificação.

E) Se passarmos da biologia à psicologia, as intervenções dos filósofos nas questões de fatos propriamente ditos multiplicam-se naturalmente, e mesmo a n^{a} potência. A razão é, primeiro, o caráter lacunar dessa ciência ainda jovem, apenas começando. P. Fraisse termina da seguinte maneira seu capítulo sobre “A evolução da psicologia experimental”, no *Traité* que publicamos juntos: “O domínio que ela conquistou alarga-se cada vez mais, mas seu desbravamento iniciou-se agora. A moderna história da psicologia está no princípio” (fasc. I, p. 69). É evidente que os terrenos ainda não explorados deixam o campo livre à especulação e um campo ainda mais vasto que em biologia. A segunda razão é que, mesmo nas questões onde as pesquisas estão em curso desde há muitos anos, o filósofo acha que tem o dever de conservar o direito de olhar e intervir só porque os fenômenos que estão em jogo tocam o mundo interior. Não é por nada que um filósofo de senso

comum como Dalbiez limita a ciência, em uma das passagens citadas (em B), ao conhecimento do mundo “exterior”: o interior beneficia-se de uma tradição consagrada e as críticas endereçadas aos métodos de introspecção não impedem em nada o senso comum filosófico de postular, implícita ou explicitamente, que em tal domínio a “reflexão” continua soberana.

Procuremos, pois, analisar ao que ela conduz nas questões de fato, não para retomar a discussão do conflito entre psicologias filosófica e científica, à qual o capítulo IV foi consagrado, mas simplesmente para fornecer alguns modelos de intervenções filosóficas no terreno da própria psicologia científica.

O campo seria enorme e é preciso limitar-se. Como esta pequena obra advoga do começo ao fim a causa da defesa do método científico nas pesquisas sobre as coisas do espírito, escolherei como exemplos as reações dos filósofos da Suíça romanda aos nossos trabalhos genebrenses de psicologia e de epistemologia genéticas.

Uma advertência prévia que apresenta um pequeno interesse pode ser feita a esse respeito. A Sociedade Romanda de Filosofia foi fundada há quarenta anos mais ou menos, por um grupo de filósofos, de matemáticos, de lógicos, de psicólogos (“Penso, logo estou nela”, respondera Larguier des Bancel a título de ade-[320]são), de lingüistas, etc., e a preocupação principal sendo a filosofia das ciências, não se assistia a nenhum conflito entre os trabalhos epistemológicos, sobretudo histórico-críticos e os trabalhos psicológicos. Com o declínio das preocupações epistemológicas e da colaboração dos matemáticos, a nova geração mostrou-se, ao contrário, cada vez mais reticente a respeito das considerações genéticas como se elas se tornassem inquietantes para posições mais especificamente metafísicas.

A Sociedade Romanda de Filosofia ouviu, por exemplo, uma exposição de J.-B. Grize, *Logique et Psychologie de l'Intelligence*, onde, na sua qualidade de lógico colaborando com os psicólogos do nosso Centro, ele estava bem credenciado para mostrar a significação epistemológica da psicogênese, sem contradizer a lógica. Mas a reação do filósofo D. Christof foi que a questão de saber como o sujeito adquiriu uma evidência “não é da mesma ordem [que esta] e nada muda na evidência”.⁴⁶ Ora, todos sabem que, mesmo em matemáticas (e Fiala lembrou-o logo depois a propósito do princípio do terceiro-excluído), a evidência modifica-se no curso da história e às vezes por crises bruscas: como pois recusar-se a reconhecer que o modo de formação de uma evidência pode aclarar sua solidez ou sua fragilidade, segundo seja ligada, suponhamos, a coordenações muito gerais das ações e operações, ou que considere mais, como certas evidências caducas da geometria, os fatores limitativos de percepção ou de conjunto de imagens que essas coordenações operatórias constantes?

R. Schaerer desloca a questão para o terreno dos julgamentos morais e lembra meus resultados quanto à sua evolução. “Há uma vecção, nos diz Piaget, que conduz da heteronomia à autonomia, do egocentrismo à reciprocidade e à solidariedade. O filósofo pede-lhe: 1) Justificar essa vecção, que parece contraditória com a revisibilidade dos princípios e a imprevisibilidade das perspectivas; 2) Evitar o emprego de termos carregados de significação moral, tais como autonomia, reciprocidade e solidariedade” (p. 247). Apreciar-se-á primeiro o encanto dessa linguagem: “O filósofo pede-lhe justificar... evitar...”, que lembra de bem perto o de R. Dalbiez distribuindo seus conselhos aos biólogos (ver II). Eis minhas respostas.

Acerca do primeiro ponto existe contradição entre R. Schaerer e H. Miéville, a quem no entanto ele pede socorro. No terreno das normas racionais do sujeito, Miéville (ver capítulo I, D) tinha procurado opor-se às idéias de revisibilidade e de imprevisibilidade, aceitando a vecção que eu descrevia, mas sustentando que ela implica na norma absoluta da qual eu pretendia desembaraçar-me. Essa posição muito coerente não me convenceu, pois pode-se constatar a existência de uma vecção sem nela projetar as normas de seu espírito de observador e sem que este refira-se a um absoluto (as normas que podem ser revistas sendo suficientes enquanto não houver revisão necessária). Schaerer, pelo contrário, quer primeiro pôr em contradição a constatação de uma vecção com o princípio de revisibilidade, o que não tem sentido, pois uma constatação pode sempre ser revista e uma vecção pode não cobrir senão um período parcial do desenvolvimento e modifi-[321]car-se mais tarde, o que continua efetivamente imprevisível, enquanto não se o constatou. Quer em seguida que eu “justifique” minhas constatações, mas se esquece que o papel do experimentador é precisamente precaver-se antes de afirmar a existência de um fato, e que essas precauções foram suficientes para que os mesmos resultados tenham sido muitas vezes encontrados nos Estados Unidos, em Louvain, Montreal, etc., e nos meios mais diversos. As exigências do filósofo são pois particularmente surpreendentes aqui e, pelo contrário, é o psicólogo que lhe deve pedir para justificar sua intervenção nas questões de fatos, a menos, naturalmente, que R. Schaerer tenha tomado a palavra vecção num outro sentido e não tenha compreendido que se trata de uma simples lei de desenvolvimento (bem que concernente à evolução das normas que os sujeitos se dão ou reconhecem).

⁴⁶ *Revue de Philosophie et de Théologie*, Lausanne, 1962, p. 245.

Sobre o segundo ponto, Schaerer quer corrigir meu vocabulário e me aconselha termos “axiologicamente neutros”. Terei a audácia de resistir, já que meu problema é o da evolução das normas dos sujeitos que estudo, sem ocupar-me das minhas nem das do filósofo Schaerer. Ora, o interesse dos termos de autonomia e de reciprocidade é permitir o estudo do eventual paralelismo entre o desenvolvimento das normas morais e o das normas intelectuais, sem no entanto confundi-las. Mas a questão não está, naturalmente, nessa querela de palavras. Ela diz respeito ao fato que, para filósofos da categoria de R. Schaerer, o estudo psicológico da evolução das normas de sujeitos escalando-se entre a pequena infância e a idade adulta não tem o menor interesse quanto ao nosso conhecimento do espírito adulto. Noutros termos, a análise psicogenética só constitui uma pura e simples descrição e não comporta nenhum valor explicativo. É acerca desse ponto central que pode ser útil prosseguir o debate.

Schaerer voltou ao assunto nos Encontros Internacionais de Genebra, em 1962, em termos inequívocos: “As conclusões do Sr. Piaget, prolongadas no domínio... da filosofia, tornam-se singularmente discutíveis e... pode-se até mesmo admitir que se produz uma certa inversão de posições” (*La Vie et le Temps*, p. 205). Vejamos pois o que vale essa inversão. Schaerer culpa novamente a vecção conduzindo do egocentrismo à autonomia e à reciprocidade, mas desta vez ele diz: “Essa conclusão, prolongada no plano filosófico, pode tornar-se singularmente perigosa” (p. 205). A prova é (e admirar-se-á esse prolongamento “filosófico”) a seguinte pequena história. Suponhamos, diz-nos o filósofo, que eu tenha cometido uma indelicadeza e que um advogado vicioso me defenda com sucesso enquanto meu filhinho, vendo-me preocupado, atira-se nos meus braços para me consolar. Nesse caso: “Onde estão a reciprocidade e a solidariedade? Do ponto de vista instrumental, do ponto de vista operatório, do ponto de vista que é, creio, o do Sr. Piaget, elas estão com o advogado desonesto. Somente ele foi capaz de colocar-se no meu lugar e tirar-me de apuros. A criança é totalmente incapaz disso” (p. 206). Então “a inversão que citei há pouco começa”, conclui o filósofo; na realidade é “a criança que vale mais que nós”!

Pronto! Permito-me todavia assinalar três pequenas dificuldades. A primeira é a confusão das normas intelectuais e morais dos sujeitos, das quais procurei mostrar o paralelismo, mas nunca a identidade. O advogado da história é inteligente mas não pode servir de exemplo para as normas morais. Objetei pois a Schaerer que não via na sua história nenhuma reciprocidade nem solidariedade morais, mas no máximo cumplicidade (a reciprocidade moral se reconhece por uma conservação obrigatória dos valores e não existe aqui). Como o filósofo insistisse, pedi-lhe suas definições. “Mas”, respondeu Schaerer, “como o disse Pascal, querer definir certos termos que falam por si próprios é querer obscurecer a questão.” Estamos pois às claras...

A segunda ambigüidade refere-se à hierarquia das normas e à sua aplicação. Dizer que a criança é mais moral que o adulto pode ser tomado em dois sentidos completamente diferentes, dependendo da questão. Se for: “Como os sujeitos aquilatam as normas?”⁴⁷ ou “Até que grau (de fato ou de sinceridade, etc.) aplicam-nas eles?” Suponhamos que todos os sujeitos (ou quase) de um certo nível (de idade, etc.) considerem as normas B como superiores às normas A (por exemplo: a reciprocidade em relação à submissão, ou a moral do Novo Testamento em relação a uma moral legalista): falarei nesse caso de vecção de A a B, mas pode bem ser que as normas B, precisamente por serem superiores, sejam menos bem aplicadas. A expressão de Schaerer “a criança vale mais que nós” é sem significação pois não se precisou se “vale” refere-se ao nível das normas ou à maneira pela qual elas são observadas; e, se se concordar de bom grado que a criança “vale” sem dúvida mais sob esse segundo ponto de vista (sob reserva de verificações), isso nada prova quanto ao que interessa à questão em discussão.

A terceira dificuldade diz respeito às noções de equilíbrio e de reversibilidade, nas quais R. Schaerer não vê senão processos instrumentais sem relação com as normas lógicas ou morais, contestando aliás que o equilíbrio seja compatível com o desenvolvimento e a reversibilidade com as decisões irreversíveis. Mas aqui também eu pediria uma discussão com definições e demonstrações em forma. É evidente que, se se fala de equilíbrio no sentido comum de uma balança de forças contrárias, Schaerer teria razão. Mas, se ele quiser compreender que um equilíbrio biológico é uma auto-regulação e que os sistemas auto-reguladores fornecem equivalentes mecânicos da finalidade, e se ele quiser informar-se sobre as condições logísticas da decisão, que não excluem em nada a utilização de operações reversíveis, compreenderá melhor que o equilíbrio móvel dos sistemas de noções ou de valores possa caracterizar ao mesmo tempo os mecanismos cognitivos e os da vontade, e que ele apresenta para o sujeito uma significação normativa e não somente instrumental.

Se insisto nessas infundáveis discussões com R. Schaerer é porque elas levantam um problema geral de metodologia. Como explicar que um professor de história da filosofia possa chegar a participar de discussões de fatos, sobre pontos que dão lugar há muitos anos e em muitos países a controles experimentais detalhados, contentando-se com argumentos de

⁴⁷ Dito mais claramente: “A que normas submetem-se eles?” ou “Qual o nível de suas normas (em uma possível hierarquia)?”

senso comum, com aproximações ver-[323]bais tão sumárias e com um exemplo tão aflitivo como a pequena história do advogado desonesto e da criança afetuosa?

Não há senão uma explicação para isso: a crença que a competência nas questões de normas ocasiona *ipso facto* o conhecimento dos mecanismos da conduta dos sujeitos. O moralista discute valores ou normas como tais e eles não dizem respeito ao psicólogo, isso está entendido. Mas este, estudando os sujeitos, constata que eles se dão ou reconhecem normas, daí uma série de problemas: quais são as normas dos sujeitos? São constantes ou evoluem com a idade? Por quais processos o sujeito vem a sentir-se obrigado por elas? Esses processos são os mesmos em toda idade ou modificam-se?, etc. Ora, essas são questões de fatos, de “fatos normativos”, isto é, de normas para o sujeito e de fatos para o observador, mas de puros fatos para o último, já que ele não prescreve nem avalia nada quanto às próprias normas subjetivas. Se Schaerer sente-se apressado em intervir e quer chegar até a prescrever-me um outro vocabulário, é porque sua competência acerca das normas parece-lhe conferir por isso mesmo um conhecimento do que se passa no espírito dos sujeitos. Ora, essas duas questões são inteiramente distintas, tão distintas que, no domínio normativo paralelo, que é o da lógica, há mais de meio século os lógicos compreenderam que suas análises do verdadeiro, não trazem consigo nenhum conhecimento da maneira pela qual os sujeitos raciocinam de fato. Essas advertências valem naturalmente tanto para o adulto como para a criança.

O filósofo responderá que conhece a si próprio. Precisamos ver, pois permanece, como se constatou no capítulo IV, que uma introspecção controlada por muitos é uma coisa e a introspecção limitada a um eu, que é ao mesmo tempo juiz e parte em que impõe, como sujeito, sua filosofia ao eu-objeto que investiga, é outra. Mas, mesmo conhecendo a si próprio em um tempo *t*, isso não lhe confere nenhum conhecimento dos estágios anteriores, isto é, dos períodos de formação e de desenvolvimento dos quais o adulto é o resultado pelo menos parcial. Para alcançar esse desenvolvimento, que só é explicativo, não é mais apenas a consciência que se trata de examinar, mas o conjunto da conduta, onde a consciência é uma função, nada mais que uma função. Ora, a conduta supõe, e isso se torna evidente, uma análise de fatos com os métodos experimentados, os únicos que permitem atingir a objetividade, não no sentido da negligência do sujeito, mas no sentido de correção das deformações provocadas pelo eu do observador. Um historiador do pensamento grego deve ser o primeiro a compreender que as idéias raramente nascem a partir de um começo absoluto e que a filiação das idéias não pode ser reconstituída nem só pela reflexão nem por exemplos fictícios.

F) Um indício instrutivo do conjunto desses mal-entendidos é a *Histoire de la Psychologie de l'Antiquité à Nos Jours*, de F.-L. Mueller, seguida de um pequeno volume sobre *A Psicologia Contemporânea* que reproduz uma parte do primeiro, completando-o em certos pontos. Obras simpáticas, de um autor que tem suas convicções e quer defender a psicologia filosófica, esforçando-se para permanecer objetivo a respeito da psicologia científica. Apenas, como não acredita nela e como a educação de um filósofo consiste em estudar textos e não os diferentes mé-[324]todos que conduzem ao saber, põe toda sua consciência, que é grande, em estudar os escritos dos psicólogos, sem suspeitar que tivesse sido necessário, e talvez mais próximo dessa compreensão viva e humana, que ele opõe sem cessar ao intelectualismo, submeter-se a alguma pesquisa efetiva acerca de um tema inexplorado para compreender do que ele fala em psicologia científica. Apresenta pois um certo interesse ver como um filósofo sem opinião preconcebida de escola na própria filosofia julga a psicologia científica.

De modo geral, é surpreendente que um historiador das idéias não tenha sabido isolar melhor as grandes tendências da sua história particular, tendências ligadas naturalmente (por ação e reação) à evolução dos métodos. Nascida sobretudo da psicologia fisiológica e da psicofísica, destacando em particular os métodos de medida generalizados depois com o método dos testes, a psicologia científica enriqueceu-se em seguida com os estudos psicopatológicos, de onde surgiram por um lado as correntes psicanalíticas e por outro dois grandes movimentos, na França e na Grã-Bretanha, o segundo mais fisiológico e o primeiro orientando-se rapidamente com Janet para uma psicologia geral das condutas e mesmo uma psicologia genética (sobre esse ponto, aliás, como a própria psicanálise). Doutra parte, a psicologia fisiológica inicial tendo engendrado uma doutrina muito empirista e mecanicista, o associacionismo, esboçaram-se as reações desde o fim do último século e o início do XX, com o funcionalismo americano ⁴⁸ e (desde James) com as verificações fundamentais pelo método de introspecção provocada (Binet e os wurzburgueses), que enfraqueceram a explicação da inteligência pelo jogo das associações e das imagens. Tanto essas últimas pesquisas, cujo método inicial era muito restrito, como a tendência funcionalista chegaram, como a psicopatologia, a um ponto de vista cada vez mais geral em psicologia, que é o estudo da conduta como tal, incluindo a consciência; o behaviorismo de Watson foi apenas uma manifestação extrema disso e, sob essa forma extrema, momentânea. Doutra parte, a psicologia de laboratório não foi, absolutamente, diminuída por esses múltiplos complementos

⁴⁸ E o de Claparède, desde 1903 (*L'Association des Idées*).

e revitalizou-se com a teoria da Gestalt, que se orientou também, por outro lado, para o estudo das condutas em geral, enquanto este se diferenciava em psicologia genética, psicologia social, etc.

Ora, essas diferentes correntes não apareciam, em suas filiações e em suas razões de ser, nos dois volumes de F.-L. Mueller, nem sobretudo em suas profundas convergências. Um filósofo interessa-se mais, com efeito, pela diversidade das escolas e dos sistemas, e experimenta no seu domínio um prazer de certa maneira profissional quando surgem novas doutrinas distanciando-se suficientemente das outras. O principal capítulo da *Histoire* consagrado à “nova” psicologia intitula-se “As escolas e os campos de investigação”, tornado “Os métodos e os campos de investigação” no segundo volume, mas sem mais destacar a filiação desses métodos. Um psicólogo, em compensação, é bem mais cuidadoso da unidade da psicologia e da crescente convergência dos seus métodos.

Tomemos como exemplo a psicanálise, à qual Mueller sente prazer em assinalar-nos que “sábios *sensu stricto* chegam mesmo a contestar todo caráter científico” (p. 385; I, II, p. 56). Ora, o sábio estrito citado como apoio não é senão esse amador, Marcel Boll, que conhece lógica e outras coisas, mas que em psicologia nada mais fez, nunca, além de um pouco de caracterologia, como todos os amadores (e, além do mais, relegou às gemônias outros mais que os psicanalistas, e em todos os domínios).

Mas se a psicanálise é o único domínio da psicologia onde se pode, efetivamente, falar de “escolas”, é porque os freudianos, etc., o quiseram por razões profissionais, criando sociedades fechadas para proteger o exercício de suas técnicas. O inconveniente, como em todo lugar onde haja “escola”, é que seus membros muito depressa acreditam uns nos outros e desenvolvem, por essa razão, muito pouco os hábitos de verificação; por esse único motivo é que os experimentalistas sentem desconfiança quanto a certos fatos e sobretudo a interpretações ainda não controladas. A melhor prova de que se trata de uma atitude legítima é que alguns freudianos dispuseram-se, eles próprios, desde há alguns anos, a controles experimentais e a uma reestruturação mais geral da teoria: assim e em particular o grupo formado em Stockbridge sob o impulso do saudoso D. Rapaport (Wolff, Erikson, etc.).⁴⁹ Se se deseja um exemplo de reações de um autor que passa por crítico a respeito das interpretações freudianas, eis-lo: fiz em Paris, em 1920, na Sociedade Alfred-Binet, uma conferência de conjunto sobre os movimentos psicanalíticos (publicada no *Boletim* dessa Sociedade, em uma época na qual, como o lembra Mueller, falava-se pouco a esse respeito em França) e submeti-me, também nessa época, a uma psicanálise didática para saber do que eu falava, e apresentei a Freud, em 1922, uma comunicação sobre *La Pensée de L'Enfant* no Congresso de Psicanálise de Berlim. Reciprocamente, a Escola de Psiquiatria de Topeka (Kansas), que é, como se sabe, a Meca do freudismo americano, convidou-me há alguns anos para lá passar algumas semanas a fim de discutirmos problemas comuns: vê-se que a existência de “escolas” não exclui em psicologia a pesquisa das convergências nem sobretudo a dos controles de fatos dando um sentido a essa pesquisa.

Voltando às grandes tendências da psicologia científica contemporânea, duas lacunas são flagrantes nas obras de Mueller. A primeira é de ter isolado tão pouco a mais geral dessas tendências: constituir uma psicologia da “conduta”, compreendendo a consciência, mas situando-a no conjunto dos comportamentos, exteriores ou interiorizados (esses não sendo, absolutamente, negligenciados, apesar de Watson, que aliás guardara a “linguagem interior”, acerca da qual tinha insistido tanto). A esse respeito é bastante significativo constatar o quanto Mueller pouco compreendeu a obra de P. Janet (que no entanto cita sempre) e acima de tudo sua evolução: a passagem de uma teoria estática fundada nas idéias de sín-[326]tese e de automatismo para uma concepção da hierarquia das funções e de lá para uma teoria ao mesmo tempo genética e psicopatológica dos estágios, incluindo as fixações e as desintegrações. Ora, desse monumento permanecerá, com toda a certeza, pelo menos uma parte essencial: a interpretação da afetividade como regulação da ação, com um quadro detalhado das regulações de ativação e de terminação correspondendo aos “sentimentos elementares”, de que Janet dá as mais finas descrições. Que se possa esquecer tudo isso para concluir no fim da obra que o objetivismo da psicologia científica faz-lhe negligenciar o problema do sujeito, seria inconcebível se não fossem citados os diversos fatores de incompreensão que procurei descrever nesse pequeno ensaio.

Há mais ainda. Procura-se, com interesse, saber de que maneira Mueller vai conciliar suas teses sobre esse “objetivismo” com todos os trabalhos do começo deste século acerca da introspecção provocada, método descoberto e utilizado ao mesmo tempo pelos psicólogos alemães da escola de Wurzburg e por Binet, em Paris. Ora, a conciliação é muito simples: Mueller simplesmente observa um silêncio total a respeito desse acontecimento capital e os nomes de Kulpe, Marbe, do grande K. Bühler, etc., estão, de forma absoluta, ausentes do índice das matérias. Do livro de Binet acerca desse

⁴⁹ Dessas pesquisas e das que elas suscitaram surgiram, entre outras, duas obras mostrando a convergência entre os dados psicanalíticos concernentes aos dois primeiros anos e minhas análises dos mesmos níveis sensório-motores: Wolff, *The Developmental Psychologies of Jean Piaget and Psychoanalysis*, Psych. Issues, 1960, e Th. Gouin-Décarie, *Intelligence et Affectivité chez le Jeune Enfant*, Delachaux e Niestlé.

assunto (1903), só se encontra essa menção cuja habilidade admirar-se-á: Binet “marca suas distâncias em relação à psicologia de laboratório. A experimentação, tal como ele a concebe, é pois muito vasta. Inclui notadamente os questionários, as entrevistas, as sindicâncias, etc., isto é, procedimentos que implicam a intervenção de uma introspecção controlada” (p. 387). Apenas isso, como se Binet e os wurzburgueses não tivessem desejado, de maneira explícita, utilizar a introspecção controlada para fazer-lhe render seu *maximum*. Trata-se apenas de um acontecimento, é verdade, já que depois de alguns anos ele chegou a um outro resultado, mas importante, justamente porque conduziu a muitas outras coisas. Os wurzburgueses, após terem fornecido finas análises que demonstravam a independência do julgamento em relação à associação e à imagem, não chegaram a esclarecer o mecanismo desse julgamento apenas pela introspecção e os autores ulteriores tiveram que proceder a estudos mais funcionais e sobretudo exterospectivos, como Selz e Lindworski para o pensamento em geral e Claparède para o nascimento da hipótese (com seu método de “reflexão falada”, que tem como objeto o sujeito, é certo, mas não apenas pela introspecção). Quanto a Binet, se o emprego do mesmo método de introspecção provocada curou-o do associacionismo, ele viu de chofre que ela atingia os resultados do pensamento e não seus mecanismos e concluiu pelo célebre paradoxo “O pensamento é uma atividade inconsciente do espírito”, para engajar-se no rumo da psicologia das condutas.

Se Mueller trata assim, com surpreendentes emissões, certas grandes correntes da psicologia, as que retém dão igualmente margem a instrutivas observações quanto à sua compreensão real. Mueller tem, por exemplo, simpatia pela psicologia da *Gestalt* porque ela foi influenciada pela fenomenologia, mas sabe-se que é apenas no sentido de uma interação entre o sujeito e o objeto. Em detalhe, ele pergunta a si próprio se as famosas experiências de Köhler sobre os chimpanzés [327] não foram adulteradas por uma influência de imitação, o que é testemunha de um apreciável cuidado de dissociação dos fatores experimentais, mas que também mostra sua pouca leitura de Köhler, pois este tomou suas precauções e registrou, entre outras coisas, contrariamente à opinião corrente, que o mono não “faz monices” e imita apenas o que compreende. Em compensação, Mueller não compreendeu, nem na sua intenção nem mesmo na sua significação, a teoria das “formas físicas” de Köhler (bolhas de sabão, superfície da água, etc.). A intenção era de explicar as “boas formas” perceptivas ou outras por leis de equilíbrio de campo, na hipótese que as “formas” da consciência são isomorfas à organização dos campos elétricos do sistema nervoso. W. Köhler, que era físico antes de ser psicólogo (como Wallach era químico), procura então mostrar que a estrutura da *Gestalt*, definida por sua composição não aditiva (ação do todo sobre as partes em que o todo equivale à sua soma), se encontra no mundo físico, mas ao lado de composições aditivas. Uma composição mecânica como o paralelogramo de forças não é pois uma *Gestalt*, enquanto que se reconhece *Gestalts* nas leis de equilíbrio de campos (lá onde, e isso é importante, as composições são irreversíveis porque de natureza, em parte, aleatória). Ora, por não compreendê-las, Mueller vê metafísica nessas hipóteses, temerárias mas plausíveis (o que talvez os adversários da *Gestalt* tenham dito, por positivismo), uma “problemática filosófica” (II, p. 93). Motivos para problemas filosóficos há em toda parte, é verdade, mas estar-se-ia interessado de saber o que as idéias do filósofo Mueller acrescentariam às do físico e psicólogo Köhler. Não digo isso para defender a tese gestaltista e, pelo contrário, conservo as análises de Köhler: assim como o universo físico apresenta fenômenos reversíveis (mecânica) e irreversíveis (termodinâmica, etc.), também a vida mental revela a existência de estruturas irreversíveis (*Gestalts*) e reversíveis (inteligência operatória), as últimas sendo pois irreduzíveis às primeiras. Mas não vejo bem em nome de qual critério um autor que compreendeu tão rapidamente as principais hipóteses de Köhler venha dizer-lhe: atenção, (ou: o senhor bem vê que) o senhor está fazendo filosofia!

Quanto às páginas tão amáveis e ciosas de simpática compreensão que Mueller se dignou consagrar-me, aceito de bom grado que minhas pesquisas ventitam uma problemática filosófica, já que elas foram prosseguidas com o fito de submeter à experiência psicogenética um certo número de hipóteses acerca do acréscimo dos conhecimentos e que essas hipóteses são generalizáveis ou discutíveis no terreno da epistemologia. Mas há dois ou três pontos nesse autor que me são de difícil compreensão.

O primeiro é a afirmação segundo a qual o equilíbrio progressivo dos mecanismos cognitivos que conduzem da infância à idade adulta constituiria apenas a descrição do “alvo” perseguido e não uma explicação (pp. 423-424). De início, a noção de equilíbrio permite precisamente escapar à de finalidade. Em seguida, procurei mostrar (*Logique et Équilibre*, P. U. F., 1956) que o processo de equilíbrio repousa em uma série de probabilidades crescentes mas seqüentes, tais que cada estágio *se torna* o mais provável depois do precedente, sem o ser desde [328] o começo, o que é uma explicação probabilista justa ou falsa, porém plausível. Enfim, e sobretudo, a equilíbrio conduz à reversibilidade operatória e resulta de sistemas cada vez mais complexos de auto-regulação cujas raízes devem ser procuradas nos processos orgânicos os mais fundamentais, o que constitui pelo menos uma perspectiva explicativa bem ampla.

Em segundo lugar, Mueller falando a meu respeito diz que eu pretendo “ficar só no terreno da experiência” e acrescenta: “mas a questão é saber se ele consegue e a que preço” (p. 424). Notemos primeiro que, se se indica a que preço, o que Mueller fará dizendo que eu só atinjo “uma forma de universalidade vazia, puramente científica” (p. 426), é porque consigo ficar só no terreno da experiência. Mas, se bem compreendo sua lógica, que não é nem “vazia” nem portanto “científica”, não a atinjo, pagando o mesmo preço que se a atingisse.

Dito isso, respondamos à primeira questão, que é, aliás, equívoca por falta de definição da experiência. Se for a do empirismo, não me atenho a ela, sendo antiempirista. Se se tratar, porém, da experiência científica, essa comporta sempre uma questão, uma resposta dada pelos fatos e uma interpretação. A questão é livre desde que possa ser formulada como pergunta ao que os fatos respondem. Quanto à interpretação, consiste em hipóteses explicativas que comportam novas questões, servindo para seu controle direto ou indireto segundo as deduções que essas hipóteses acarretem; e essas novas questões chamam novas respostas de fatos e novas interpretações, etc. A experiência assim concebida é, portanto, inseparável de deduções que serão consideradas como válidas se foram formalizadas ou se, sem chegarem a isso, elas estiverem intuitivamente conformes com os modelos lógicos ou matemáticos. Dizer ou sugerir, como o faz Mueller, que ultrapasso o terreno da experiência pode pois ter dois sentidos: ou que apresento problemas aos quais os fatos não podem responder (ou não respondem) ou que interpreto as respostas dos fatos em termos não controláveis (seja porque as hipóteses explicativas não sejam verificáveis por outros fatos ou porque comportem incoerências lógicas). Tudo isso é bem possível e aguardo as precisões de F.-L. Mueller. Mas, se ele quer dizer simplesmente, como se pode supor pelas suas observações acerca de Köhler, que acreditando limitar-me às experiências eu faço filosofia, minha resposta será: segundo a definição precedente da experiência, e ela me parece corrente, fazer filosofia significaria enunciar proposições não verificáveis ou não lógicas, o que é uma desagradável concepção. De modo geral, eu perguntaria, aliás, em nome de quais critérios e com que direito o filósofo interviria no trabalho do experimentalista para indicar-lhe se ele ultrapassa ou não a experiência (e se ele se dá esse direito em relação só ao psicólogo ou também ao biólogo e ao físico).

A intenção de Mueller é clara segundo o contexto das pp. 424-425: ele gostaria que eu declarasse minha psicologia solidária com a dialética marxista como Wallon declarou a sua, certa ou erroneamente. E queria ainda mais que, em nome dessa dialética, eu distinguisse melhor psicologia de epistemologia genética, como mo teria sugerido, segundo resenhas um tanto subjetivas ou tendenciosas de R. [329] Zazzo⁵⁰ citado por Mueller, o filósofo Kedrov por ocasião de uma entrevista que tivemos, na Academia de Ciências de Moscou. Ora, se as convergências entre minhas interpretações e a dialética são claras, como o sublinham L. Goldmann, M. Rubel, C. Nowinski e outros, insisto em precisar que se trata de convergência e não de influência (mesmo de segunda mão, como o deplora M. Rubel), e assim é melhor para as duas partes: como vimos no capítulo III (F), ou bem a dialética é uma metafísica como outra, que pretende dirigir as ciências, e isso só pode ser nocivo às ciências e a ela própria, ou bem ela deve sua força ao fato de convergir com toda espécie de correntes espontâneas próprias às ciências e só resta pois trabalhar com toda autonomia.

Último ponto: o preço da minha posição “plena de lógica e de epistemologia” (p. 421) é pois chegar a uma “universalidade vazia, puramente científica” (p. 426) e incapaz de fornecer uma “antropologia filosófica”. Toda esta pequena obra constitui minha resposta a propósito desse gênero, tantas vezes ouvido. Mas esses propósitos constituem, reciprocamente, a melhor justificação da necessidade de uma tal obra. Tudo o que um filósofo do século XX que leu Sartre e Merleau-Ponty, mas escreve uma “história da psicologia” sem tê-la praticado, encontra para dizer do ideal científico é que

⁵⁰ As informações de Zazzo, para começar, não reproduzem senão incompletamente o início da entrevista, o qual eu próprio resumi na *American Psychologist* após ter feito um dos principais psicólogos soviéticos rever meu texto, para evitar os erros de interpretação. Não fui eu o primeiro a levantar o problema do idealismo, mas sim o filósofo Kedrov, que abriu o debate fazendo-me a seguinte pergunta:

— Acredita que o objeto exista antes do conhecimento?

— Como psicólogo nada sei a esse respeito — respondi —, pois só conheço o objeto agindo sobre ele e nada posso afirmar acerca do mesmo antes dessa ação.

Ao que Rubinstein propôs a fórmula conciliatória:

— Para nós o objeto é uma parte do mundo. Acredita que o mundo exista antes do conhecimento?

Foi então que eu respondi (e não a propósito do objeto):

— Isso é uma outra coisa. Para agir sobre o objeto é preciso que exista um organismo e esse organismo faz parte também do mundo. Creio pois, evidentemente, que o mundo exista antes do conhecimento, mas nós não o dividimos em objetos particulares senão no decorrer das nossas ações e por interações entre o organismo e o meio.

Nesse momento a discussão foi interrompida por um debate em russo, em seguida ao qual perguntei brincando:

— Não compreendi tudo, no entanto percebi duas palavras: Piaget e idealismo. Posso indagar qual a relação?

Foi nessa altura (e não após as reflexões sobre a psicologia e a epistemologia, como o disse Zazzo, com as reservas desenvolvidas por ele) que Rubinstein declarou em resumo:

— Concluímos que Piaget não é idealista.

Após isso a conversação orientou-se efetivamente para as relações entre psicologia e epistemologia, e Kedrov disse essas palavras profundas:

— O senhor tem tendência para psicologizar a epistemologia e nós, para epistemologizar a psicologia.

ele consiste em uma “universalidade vazia”. Porque a filosofia viva, a de Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Kant, engendrou uma série de disciplinas que se tornaram autônomas, um filósofo do século XX, se não for nem lógico nem epistemólogo nem psicólogo, não encontra mais razão de ser senão opondo a uma universalidade que se tornou vazia para ele, uma “antropologia filosófica” da qual se pergunta de que ela será cheia.⁵¹ De [330] bergsonismo? Mueller sublinhou bem a insuficiência do “eu profundo” estranho a toda ação. De fenomenologia? Mueller bem viu sua dificuldade fundamental de um começo absoluto, independente da história. De dialética? Mas a dialética marxista não desprezou, absolutamente, o desenvolvimento das ciências e não teve de forma nenhuma a idéia de construir uma psicologia à margem da psicologia científica, para prestar grandes honras ao Este. E então?

A resposta parece ser dada na conclusão da “História”, porém essa conclusão repousa, na verdade, sobre dois equívocos. Em primeiro lugar, Mueller conclui que não poderia haver ruptura entre a “antiga” e a “nova” psicologia. Essas expressões, é verdade, foram empregadas por muitos outros autores e para fins diversos. Apenas, do ponto de vista da história que é o do autor, não são dois, mas sim três movimentos que precisamos distinguir, um inicial e os outros dois contemporâneos mas ulteriores ao primeiro.

O movimento inicial é aquele que é anterior à autonomia da psicologia científica e igualmente, o que é instrutivo, anterior ao conjunto das correntes filosóficas paracientíficas nascidas no século XIX. Trata-se, em outras palavras, da psicologia, mais ou menos ocasional ou sistemática, segundo o caso, elaborada pelos próprios filósofos, mas em uma época na qual as filosofias eram ao mesmo tempo reflexão sobre as ciências e matrizes de ciências que viriam. Em toda essa parte da sua obra, que se estendeu dos gregos ao século XVIII, as análises de Mueller são excelentes: desejando sublinhar o valor das pesquisas dos filósofos, ao mesmo tempo que procurará em seguida moderar sua avaliação da psicologia científica, ele nos dá um quadro bem elevado do que foi feito e sobretudo entrevistado por um grande número de autores. Mas trata-se da “psicologia filosófica” no mesmo sentido que no século XX e o que teriam dito Aristóteles, Descartes ou Kant se eles tivessem que tomar partido em um debate comparável ao de hoje? Pelo contrário, é evidente que essa psicologia anterior à cisão atual era ao mesmo tempo científica e filosófica, à medida que se esforçava para destacar fatos, mas associando a eles, em graus diversos, considerações ligadas ao conjunto do sistema. O termo “antiga” psicologia é pois essencialmente equívoco.

Quanto às duas psicologias atuais ditas científica e filosófica, há necessidade de lembrar que a “ruptura” só se liga aos métodos, logo, à delimitação dos problemas e ao modo de verificação das soluções, mas, absolutamente, aos próprios problemas? Se a União Internacional de Psicologia Científica, que também representa uma opinião geral, sempre se recusou a fazer parte do Conselho Internacional de Filosofia e Ciências Humanas, não é porque seus membros se desinteressem pelo homem em todos os seus aspectos, mas sim por necessidade de distinguir os métodos. E, se ainda uma vez repetimos isso, é porque as obras de Mueller são um novo exemplo desse diálogo de surdos entre duas espécies de [331] autores cujas posições poderiam ser resumidas da seguinte maneira: “Vocês querem ser objetivos, então negligenciam o sujeito” e “você não vêem o sujeito universal senão através do seu eu”.

É nisso que consiste o segundo equívoco das conclusões de Mueller. Vale a pena citar sua passagem central. “Hoje, como ontem, a questão fundamental ‘que é o homem?’ permanece. E ela exclui, em princípio, qualquer resposta dada unicamente no terreno das ciências biológicas e psicológicas, pois não se trata do homem como produto da natureza, como objeto entre todos os que povoam nosso universo, mas do homem como sujeito” (p. 428). Noutras palavras, a psicologia científica não estuda o sujeito e o sujeito não faz parte da natureza, tais são as duas conclusões de uma *Histoire de la Psychologie*. Se se trata de crenças em realidades transcendentais e da posição do homem em relação a esse absoluto, nada mais se pode fazer que respeitar esses pontos de vista, mas trata-se então de um problema de coordenação de valores e não de puro conhecimento. Se, pelo contrário, trata-se de saber o que é o sujeito em relação à natureza, e parece-nos que é disso que Mueller fala, então distingamos. Que nos digam: a biologia ainda não compreendeu a natureza da vida, e eis a imensa lista das questões que permanecem em suspenso, de maneira que, à medida que forem sendo solucionadas, se algum dia o forem completamente, a significação do termo “natureza” modificar-se-á sem dúvida de modo profundo; e a psicologia científica ainda não exauriu a análise do sujeito, e eis os múltiplos pontos sobre os quais um pronunciamento continua difícil, etc. Essa seria uma crítica útil e construtiva, onde o filósofo seria bem-vindo, elucidando os problemas. Mas afirmar soberbamente que o problema do “sujeito” humano “exclui em princípio qualquer resposta” científica, significa apenas

⁵¹ Mueller considera pois meus trabalhos como inutilizáveis por uma “antropologia filosófica”. Esse parecer não é o de todos os filósofos. Ver por exemplo o artigo de M. de Mey (“Antropologia Filosófica e Psicologia Genética”, *Studia Philosophica Gandensia*, 1964, pp. 41-67), o qual conclui que minha psicologia “comporta uma real contribuição à antropologia filosófica” (p. 67). Ver também o artigo de G-G Granger (“Jean Piaget et la Psychologie Génétique”, *Critique*, 1965; pp. 249-261), que me qualifica de “psicólogo humanista” e acredita perceber relações entre a fenomenologia e minhas pesquisas.

classificar-se entre o inumerável cortejo dos projetos que, em todos os tempos e em todos os domínios, fizeram limites ou anunciaram fracassos para a maior honra dos que afinal desmentiram suas profecias. Isso não teria nenhuma importância se essas profecias fossem apenas negativas. Mas em geral elas se duplicam e oferecem uma solução. “O homem não pode viver a crédito”, como dizia Ortega Y Gasset citado por F.-L. Mueller, como corolário: para toda questão não resolvida, não se se contentará apenas com uma posição de sabedoria, “moral provisória”, “aposta” ou postulados da razão prática, mas será preciso proporem-se modos de conhecimento supracientífico, cuja diversidade prova a riqueza, é certo, se cada um contentar-se com sua posição pessoal; porém, se se toma como marca do conhecimento, não a própria objetividade, mas simplesmente a coerência e a não contradição, essa riqueza é signo de pobreza. F.-L. Mueller não viu “denominadores comuns” entre as diversas tendências da psicologia científica talvez porque não os tivesse procurado por muito tempo: gostaria que ele nos indicasse os que distingue entre as diferentes concepções filosóficas do “sujeito” humano...

Conclusão

“O homem não se pode abster da filosofia”, diz Jaspers com razão. “Ela está presente em todo lugar e sempre... A única questão que se apresenta é saber se ela é consciente ou não, boa ou má, confusa ou clara”.⁵² Na verdade, a pesquisa da verdade científica, que só interessa aliás a uma minoria, não exaure em nada a natureza do homem, mesmo nessa minoria. Resta que o homem vive, toma partido, crê em uma multiplicidade de valores, hierarquiza-os e dá assim um sentido à sua existência por opções que ultrapassam sem cessar as fronteiras do seu conhecimento efetivo. No homem que pensa, essa coordenação pode ser raciocinada, no sentido que, para fazer a síntese entre o que acredita e o que sabe, só pode utilizar uma reflexão, seja prolongando seu saber ou opondo-se a ele em um esforço crítico para determinar suas fronteiras atuais e legitimar a colocação dos valores que o ultrapassam. Essa síntese raciocinada entre as crenças, quaisquer que sejam, e as condições do saber é o que nós chamamos uma “sabedoria”, e tal nos parece o objeto da filosofia.

O termo sabedoria nada tem de intelectualista, já que implica uma tomada de posição vital. Também nada tem de limitativo sob o ponto de vista do exercício do pensamento, pois comporta que essa tomada de posição seja raciocinada e não simplesmente decisória. Mas, se uma sabedoria engloba a pesquisa de uma verdade, ela tem que distinguir, se for sábia, entre as tomadas de posições pessoais ou de grupos restritos, relativas às crenças evidentes para alguns mas não partilhadas por outros, e as verdades demonstráveis, acessíveis a cada um. Em outras palavras, pode haver muitas sabedorias, mas só há uma verdade.

O único alvo desta obra foi insistir nessa distinção. E a prova de que ela nada tem de escandaloso, sob o ponto de vista da vocação de um filósofo contemporâneo, está em que um autor da projeção de Jaspers diz explicitamente: “A essência da filosofia é a pesquisa da verdade *e não sua posse*, mesmo que se traia a si própria, como acontece muitas vezes, até degenerar em dogmatismo, em um saber posto em fórmulas... fazer filosofia é *estar em caminho*” (p. 8; sublinhado por nós). São essas traições da filosofia por ela mesma que sem cessar nós discutimos, não a filosofia como tal.

Dessas premissas Jaspers tira as seguintes conclusões, que são exatamente as nossas: “Em filosofia não há unanimidade estabelecendo um saber definitivo... contrariamente às ciências, a filosofia sob todas as suas formas deve abster-se do [334] consenso unânime, eis o que deve constituir sua própria natureza” (p. 2). Essa “filosofia sem ciência” (p. 3; quer dizer, sem saber) é o que nós chamamos uma sabedoria, e Jaspers chega mesmo a tirar daí a consequência central que foi o objeto dos nossos capítulos II-IV: “*Desde que um conhecimento se imponha a cada um por razões apodíticas, ele se torna imediatamente científico, cessa de ser filosofia e pertence a um domínio particular do conhecível*” (p. 2; sublinhado por nós). Foi isso que, sem mudar uma só palavra, procuramos mostrar do ponto de vista da diferenciação progressiva das filosofias históricas em disciplinas científicas particulares.

É um fenômeno natural os filósofos, pelas múltiplas razões que tratamos de analisar e que são devidas antes de mais nada às causas psico-sociológicas próprias a essa espécie de classe social ou profissional que eles souberam admiravelmente constituir, se esquecerem sempre de tais princípios de sabedoria e se acreditarem capazes de atingir um conjunto de verdades “particulares” (no sentido da última passagem de Jaspers que citamos); é um fenômeno natural e, em si, inofensivo, já que o esquecimento neutraliza, em cada nova geração, o trabalho de Penélope das gerações precedentes. Não é pois, em absoluto, contra tais tendências que um psicólogo se deveria insurgir, se o fizesse seria presunçoso.

Mas o grave da situação, e que requer uma reação geral e vigorosa, é que essa tendência a estabelecer “verdades” filosóficas, essas “pretensões reciprocamente exclusivas à verdade”, como diz ainda Jaspers (p. 13), são hoje acompanhadas em muitas escolas filosóficas ocidentais de um espírito sistematicamente reacionário e muitas vezes agressivo com relação às ciências jovens, que se limitam a prosseguir seu trabalho. O que era apenas ilusão, quanto à intenção de suprir pela metafísica as lacunas da ciência, torna-se então abuso e às vezes impostura. É nesse terreno, onde a honestidade intelectual entra em jogo, que importa lembrar em muitos casos, limitando-se aliás a restituir as posições dos maiores filósofos da história, que, se a filosofia quer ser uma coordenação geral dos valores, existem valores de objetividade e de verificação paciente e laboriosa, e aqueles cuja atividade não lhes permitiu conhecer de perto não os deveriam negligenciar.

⁵² K. Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, trad. J. Hersch, Plon, pp. 2-8.

Nada de mais legítimo que o filósofo experimente necessidade de ocupar-se dos limites da ciência, mas com duas condições: não se esquecer das condições da filosofia e lembrar-se que a ciência, sendo essencialmente “aberta”, suas fronteiras conhecíveis são sempre atuais.

K. Jaspers, que citamos nesta conclusão, não crê absolutamente na psicologia científica, porque, antigo psiquiatra, contribuiu para a distinção entre “explicar” e “compreender” e negligenciou seguir, em psicologia mesmo, a maneira pela qual essas duas noções tendiam a tornar-se solidárias em lugar de excluírem-se como antes. Mas, se ele não pensa que a psicologia exaure a natureza humana, é por duas razões em atenção às quais só se pode curvar: a ciência ignora a liberdade⁵³ e a relação com Deus. Ora, se ele acredita numa *philosophia perennis* que consiste “em abrir nosso ser às profundezas do englobante” (p. 10) e se acha que [335] nem a natureza humana, entendida dentro da perspectiva das duas crenças que se acabou de lembrar, nem “o ser universal na sua totalidade” são “objeto de conhecimento” (p. 107), os limites que determina às ciências são de fato, para ele, os de todo conhecimento: muitas vezes, diz-nos, os autores de grandes metafísicas “atribuíram-lhes o alcance de um saber objetivo enquanto que, vistas sob esse ângulo, elas são completamente falsas” (p. 41).

Não citamos esse filósofo para aderir à sua metafísica e sim para dar o exemplo de uma “sabedoria” infelizmente pouco comum e mais notável ainda porque, professor de filosofia desde 1921 (primeiro em Heidelberg, depois em Bâle), Jaspers ensina que a filosofia não progride (p. 2), ao contrário das ciências. Entre um existencialismo que, de conformidade com sua lógica interna, se desdobra em uma *praxis* raciocinada, e a pesquisa científica não deveria haver conflitos de princípio, os conflitos, em compensação, permanecendo inflexíveis no próprio terreno da *praxis*, entre os que adotam tal orientação e os que preferem ideais um pouco mais progressistas.

Pode-se aliás perguntar, em definitivo, se a oposição entre cientistas e filósofos não é muitas vezes devida ao próprio fato de que a ciência está em progresso constante apesar de suas crises e seus impasses momentâneos, enquanto os trabalhos filosóficos consistem em reajustar sempre um certo número de posições essenciais, e mais ou menos permanentes, ao estado do saber no momento considerado, mas sempre após uma decantação e maturação suficientes. Isso por um lado explicaria a raridade dos grandes filósofos comparada ao número de criadores em todos os domínios particulares da ciência. Mas isso sobretudo explicaria a incompreensão que o senso comum dos filósofos experimenta em relação a disciplinas em contínua evolução, cuja compreensão apenas por leitura de textos é por isso mesmo constantemente ultrapassada.⁵⁴ Nesse sentido, o conflito poderia bem durar ainda muito tempo, sem uma profunda reforma do ensino filosófico, fornecendo aos principiantes ocasião de uma iniciação à prática da pesquisa. O futuro talvez esteja, nesse ponto, na solução adotada nos Países-Baixos: uma formação filosófica em Institutos inter-faculdades, onde a colaboração impõe-se pelo contato efetivo e não apenas por confrontações de textos e conceitos.

Quanto ao futuro da psicologia científica e das outras ciências, tocando de perto ou de longe os problemas do espírito, não devemos nos preocupar com eles, pois não apenas seu desenvolvimento é irreversível, mas o é ainda, como em todas as ciências, de uma irreversibilidade de um tipo particular: como R. Oppenheimer gosta de dizê-lo, ela repousa na consciência dos erros que não se farão mais, pois em ciência não é possível enganar-se duas vezes da mesma maneira. Tanto a abertura indefinida dessas ciências jovens sobre novos problemas, quanto essa capacidade de autocorreção irreversível são pois o garantido penhor da sua vitalidade.

⁵³ Viu-se no capítulo II (A) que essa afirmação talvez já não seja mais verdadeira.

⁵⁴ É surpreendente ver, por exemplo, quanto *L'Histoire de la Psychologie* de Mueller é pouco aberta à compreensão do progresso científico.